

Jacques FARGES

---

MÉTHODE D'OLYMPE  
DU LIBRE ARBITRE

TRADUCTION

précédée d'une Introduction sur les questions de l'origine du monde,  
du libre arbitre et du problème du mal  
dans la pensée grecque, judaïque et chrétienne avant Méthode.

*Thèse complémentaire  
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.*

---

GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR  
A PARIS, RUE DE RENNES, 117

MCMXXIX



Digitized by the Internet Archive  
in 2026





**MÉTHODE D'OLYMPE**  
**DU LIBRE ARBITRE**



Jacques FARGES

---

MÉTHODE D'OLYMPE

DU LIBRE ARBITRE

TRADUCTION

précédée d'une Introduction sur les questions de l'origine du monde,  
du libre arbitre et du problème du mal  
dans la pensée grecque, judaïque et chrétienne avant Méthode.

*Thèse complémentaire  
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.*

---

GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR  
A PARIS, RUE DE RENNES, 117

---

MCMXXIX



A MON MAITRE,  
LE R. P. CAVALLERA.

J. F.



# BIBLIOGRAPHIE

---

## LISTE DES PRINCIPAUX OUVRAGES UTILISÉS OU CONSULTÉS

### I

#### PHILOSOPHIE GRECQUE

##### 1. — Textes.

- PLATON. *Timée*, trad. A. RIVAUD. (Coll. Les Belles-Lettres.)  
PLOTIN. *Ennéades* I, II, III ; trad. E. BRÉHIER. (Les Belles-Lettres.)  
PLUTARQUE. *Moralia* II, III ; ed. Teubner, Leipzig.  
STOICORUM VETERUM *fragmenta*, II, J. ab ARNIM, Lipsiæ, 1903.

##### 2. — Histoire des doctrines philosophiques et religieuses.

- ARNOU R. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1920.  
BREHIER E. *Histoire de la philosophie* I fasc. II, Paris, 1927.  
BREHIER E. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*.  
Paris, 1908.  
BRÉHIER E. *La philosophie de Plotin*. Paris, Boivin (pas de date).  
BURNET John. *Early greek philosophy*, Londres, 1908. Traduit en français par A. REYMOND sous le titre de *L'aurore de la philosophie grecque*, Payot, Paris, 1919.  
DECHARME P. *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904.  
DIÈS A. *Le cycle mystique ; la Divinité, origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique*, Paris, 1920.  
FONSEGRIVE G. *Essai sur le libre arbitre*, Paris, 1896.  
FRACASSINI U. *Il misticismo greco e il cristianesimo*, Città di Castello, 1922.  
GOMPERZ Th. *Les penseurs de la Grèce*, trad. REYMOND, tome I et II, Paris, 1908.  
MARTIN (Abbé). *Philon* (coll. Les grands philosophes) Paris, 1907.  
PIAT Cl. *Aristote* (coll. Les grands philosophes), Paris, 1903.  
RIVAUD A. *Le problème du devenir et la notion de la matière*, thèse, Paris, 1905.  
ROBIN L. *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1928.  
ZELLER E. *La philosophie des Grecs*, trad. BOUTROUX, tome I et II, Paris, 1877.

## II

## HISTOIRE DES DOCTRINES JUDAÏQUES

- BOUSSET W. *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin, 1903.  
 DRUMMOND J. *Philo Judaeus*, London, 1888.  
 SCHÜRER E. *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, Leipzig, 1898.  
 WEBER F. *System der altsynagogalen palestinischen Theologie*, Leipzig, 1880.

## III

## DOCTRINES CHRÉTIENNES : TEXTES ET TRAVAUX

## 1. — Textes.

- IRENAEI (sancti) *libros quinque adversus haereses*, ed. W. HARVEY, tome I et II, Cambridge, 1857.  
 METHODIUS, ed. N. BONWETSCH, Leipzig, 1917.  
 ORIGENES, *De principiis*, ed. P. KOETSCHAU, Leipzig, 1913.

## 2. — Travaux.

- BONWETSCH N. *Die Theologie des Methodius von Olympus*, Berlin, 1903.  
 DENIS M. J. *De la philosophie d'Origène*, Paris, 1884.  
 DE FAYE E. *Clément d'Alexandrie*, thèse, Paris, 1898.  
 DE FAYE E. *Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1903.  
 DE FAYE E. *Origène*, tome I (Sa biographie et ses écrits, Paris, 1923) ;  
     tome II (l'Ambiance philosophique), Paris, 1927.  
 LEBRETON J. *Histoire du dogme de la Trinité*, tome I, Paris, 1927 ;  
     tome II, Paris, 1928.  
 PRAT F. *Origène* (coll. *La pensée chrétienne*), Paris, 1907.  
 PUECH A. *Les Apologistes grecs*, Paris, 1912.  
 PUECH A. *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatién*, Paris, 1903.
-

# TABLE DES MATIÈRES

---

## INTRODUCTION A LA TRADUCTION DU *De AUTEXUSIO*

### PREMIÈRE PARTIE

#### PRÉLIMINAIRES : AUTEUR ET COMPOSITION

#### REMARQUES GÉNÉRALES

### DEUXIÈME PARTIE

#### HISTOIRE DES DOCTRINES

#### CHAPITRE I

#### L'ORIGINE DU MONDE

##### SECTION I. — L'origine du monde dans la pensée grecque.

- § 1. *Cosmologie de Platon et d'Aristote* ..... 8  
Premiers essais d'explication naturaliste.  
Platon. Cosmogonie du *Timée*. Première explication : le monde, œuvre de la bonté divine. Deuxième explication : la nécessité et la matière primordiale.  
Aristote. Le devenir : la matière et la forme. Explication du devenir par la cause finale : le moteur immobile,
- § 2. *Les Stoïciens* ..... 20  
Nature des choses. Le Logos. Genèse et destruction périodiques de l'univers.
- § 3. *L'Eclectisme* ..... 23  
Les platoniciens éclectiques et le dualisme : Plutarque. Critique du monisme stoïcien. Son système : un dualisme platonicien qui a subi l'influence néo-pythagoricienne.  
Syncrétisme philosophique de Numénios : conception voisine de celle de Plutarque : Dieu et la matière, en plus, le Démon. Il annonce Plotin.  
Le Néo-platonisme. Conciliation de la transcendance et de l'immanence par l'émanation. Rayonnement de Dieu : une nécessité de nature.

## SECTION II. — L'origine du monde dans le judaïsme.

- § 1. *Le Judaïsme alexandrin* ..... 32  
 Philon et le dualisme grec : une création par intermédiaires.
- § 2. *La Création dans la Bible* ..... 38  
 Le récit de la *Genèse*. La tradition juive canonique. Littérature extracanonique. Stricte conception monothéiste, toute-puissance de Yahweh : pensée centrale de la piété juive. Création *ex nihilo*.

## SECTION III. — L'origine du monde dans le christianisme.

- § 1. *Le Nouveau Testament et les écrits apostoliques* ..... 43  
 Dieu tout-puissant, auteur de toutes choses. Création *ex nihilo*, texte d'Hermas.
- § 2. *Les Apologues* ..... 46  
 Accord sur le fond, mais langage platonicien de Justin et d'Athénagore. La *Cohortatio* ; Tatien et Théophile combattent expressément la supposition d'une matière première coexistant avec Dieu. Le langage de Tatien favoriserait l'immanence.
- § 3. *Les Gnostiques* ..... 49  
 La première Gnose. Le système de Valentin, émanatiste plutôt que dualiste. Son système est altéré par ses disciples.
- § 4. *Saint Irénée* ..... 52  
*Réfutation des Gnostiques*. D'après l'*Adversus Hæreses* : rien n'existe en dehors de Dieu. Une chute quelconque du divin détruit la conception de la divinité. Contradictions de l'émanatisme.  
 La conception chrétienne de la création d'après saint Irénée : la création *ex nihilo* est de tradition apostolique ; création : effet de la liberté et de l'amour divins.
- § 5. *Clément d'Alexandrie et Origène* ..... 57  
 Clément d'Alexandrie. Pas de matière éternelle, mais création en dehors du temps. Pas de parenté physique entre le monde et son créateur. Le monde voulu pour l'homme et pour manifester la bonté du créateur.  
 Origène. Réfutation du dualisme. Création *ab æterno*. Passage de Dieu au monde : spéculations sur les esprits et leur chute, qui entraîne l'existence du monde de la matière sensible.
- § 6. *Méthode* ..... 62  
 Discussion du dualisme.  
 Création du monde dans le temps, réalisation d'une création idéale. Motif de la création : manifestation des attributs divins, notamment de la bonté divine.

## CHAPITRE II

## LE LIBRE ARBITRE

## SECTION I. — Le libre arbitre dans la pensée grecque.

- § 1. *Le Destin dans le paganisme antique* ..... 68  
 L'instinct moral déclare l'homme responsable de ses crimes, cependant la Nécessité le domine.
- § 2. *Le libre arbitre dans Socrate, Platon et Aristote* ..... 71  
 Socrate. La Fatalité devient rationnelle : intellectualisme déterministe. Dans l'état de doute seulement existe une indétermination voisine du libre arbitre.  
 Platon. Puissance de choisir restreinte au monde de l'opinion. Elle est plutôt une imperfection.  
 Aristote. Preuves psychologiques et morales du libre arbitre. Le choix entre les possibles échappe à la détermination de l'intelligence grâce au concours des passions. Libre arbitre : résultat indéterminé d'un conflit de nécessités ; toujours une imperfection.
- § 3. *Le libre arbitre d'après Épicure* ..... 76  
 L'indéterminisme universel supprime le règne de la nécessité. Épicure supprime la finalité, base de la morale, tout en voulant sauver celle-ci.
- § 4. *Le libre arbitre et les Stoïciens*, ..... 78  
 Par réaction contre Épicure, rigoureux déterminisme universel. La Providence se confond avec la Nature. La liberté, soumission volontaire au Destin.
- § 5. *Les traités De Fato* ..... 80  
 Cicéron résume les critiques de Carnéade contre le Destin de Chrysippe. Plutarque contre les Stoïciens.  
 Alexandre d'Aphrodisias et les arguments des derniers disciples d'Aristote contre le stoïcisme. Effort de toutes les philosophies pour concilier libre arbitre et raison.  
 Plotin : essai de conciliation par un principe d'esthétique. Hiérocès.  
 Conclusion : évolution du *fatum* aveugle vers une providence raisonnable.

## SECTION II. — Le libre arbitre dans le christianisme.

- § 1. *Les données apostoliques* ..... 85  
 Libre arbitre, legs du judaïsme. La loi et ses commandements supposent dans l'homme responsabilité et liberté. Et cela malgré le *cor malignum*. La loi juive et le *Nomos* grec.

- Le libre arbitre d'après l'Évangile : préceptes et conseils le supposent ; d'après saint Paul : doctrine de la grâce, nécessité de l'aide divine, mais aussi de la collaboration humaine.
- § 2. *Le libre arbitre dans saint Irénée, Clément d'Alexandrie et Origène..* 87  
 Saint Irénée. Libre arbitre : une ressemblance de l'homme avec Dieu (Tertullien). Fondé sur l'Écriture. Le choix de l'homme entre le bien et le mal guidé par « un œil de la pensée ». Le « *facere* » vient de Dieu, le « *fieri* », de l'homme.  
 Clément d'Alexandrie. Contre les Gnostiques : l'homme créé apte à acquérir la perfection.  
 Origène. Notion et fondement du libre arbitre : preuve psychologique, arguments indirects. Conciliation avec la prescience et la prédestination. Collaboration de la grâce et du libre arbitre. Le libre arbitre, principe de la diversité des esprits.
- § 3. *Méthode et le libre arbitre* ..... 97  
 La doctrine de Méthode dans le *De Autexusio* : le libre arbitre, un privilège donné à l'homme. But : lui procurer le mérite de l'obéissance. Récompense de son exercice normal : « les biens supérieurs ».  
 Le libre arbitre dans l'œuvre générale de Méthode.

## CHAPITRE III

## L'ORIGINE DU MAL

## SECTION I. — Le Problème du mal dans la philosophie grecque.

- § 1. *Les doctrines orphiques* ..... 101  
 Opposition entre le corps et l'âme. Se libérer par des purifications de la souillure du corps.
- § 2. *Le mal d'après Platon et Aristote* ..... 104  
 Dans Platon : la déchéance des âmes, un effet de leur liberté ? ou de lois fatales ? La matière est-elle principe de mal ? un mal métaphysique.  
 Aristote et le mal métaphysique. Monisme ou dualisme ?
- § 3. *Épicuriens et Stoïciens* ..... 110  
 Le dilemme d'Épicure.  
 Le mal d'après les Stoïciens : ils le suppriment ou le mettent sur le compte de la Providence. Conséquence de leur panthéisme.
- § 4. *Plutarque et l'éclectisme platonicien* ..... 113  
 Solution du problème par le dualisme : la matière, source du mal.
- § 5. *Le Néo-platonisme* ..... 116  
 Plotin et le mal métaphysique. La matière, principe de souillure. Le mal moral.

## SECTION II. — Le problème du mal dans le judaïsme.

- § 1. *Philon d'Alexandrie* ..... 120
- § 2. *Le judaïsme proprement dit* ..... 121  
 Pas de dualisme, mais un pessimisme moral. Le péché originel.  
 Le rôle de Satan dans le judaïsme.

## SECTION III. — Le problème du mal dans le christianisme.

- § 1. *La doctrine gnostique* ..... 126  
 Le mal dans le système de Valentin. La matière et la chair : une souillure.
- § 2. *La croyance chrétienne traditionnelle* ..... 128  
 Le mal est un accident dû au mauvais usage de la liberté angélique ou humaine. S. Justin et Tatien. S. Irénée. Clément d'Alexandrie et Origène.
- § 3. *La doctrine de Méthode* ..... 136  
 Son traité est dirigé contre les dualistes. Pas de mal-substance, le mal est le fait de la liberté angélique ou humaine.

Conclusion de l'Introduction ..... 140

TRADUCTION DU TRAITÉ *De Autexusio* ..... 143



# DU LIBRE ARBITRE

---

## INTRODUCTION A LA TRADUCTION DU *De Autexusio*

---

### PREMIÈRE PARTIE

#### PRÉLIMINAIRES : AUTEUR ET COMPOSITION

##### REMARQUES GÉNÉRALES

**L'auteur et son activité littéraire.** — Le traité *Du libre arbitre* dont la traduction va suivre fait partie des œuvres de saint Méthode, qui, à la fin du III<sup>e</sup> siècle, était évêque d'Olympe, ville située sur la côte est de la Lycie en Asie-Mineure. Comme je l'ai indiqué dans une étude spéciale consacrée à cet écrivain <sup>1</sup>, nos renseignements sur sa vie, sa formation philosophique et théologique, son activité littéraire sont fort peu nombreux. Nous savons qu'il fut victime de la persécution de Maximin Daïa en 311. Esprit cultivé, théologien de valeur et polémiste actif, ses œuvres, d'après le témoignage de saint Jérôme, se trouvaient dans toutes les mains. A l'imitation du *Banquet* de Platon, son auteur favori, il avait composé un éloge enthousiaste de la virginité, le *Banquet des dix vierges*. Puis, la polémique l'avait entraîné et il avait combattu énergiquement, dans le traité *Sur la résurrection* et dans quelques autres écrits, les théories d'Origène qu'il jugeait incompatibles avec la foi de

<sup>1</sup> *Les Idées Morales et Religieuses de Méthode d'Olympe.*

l'Église. Les attaques du philosophe païen Porphyre contre la religion chrétienne avaient provoqué de sa part une longue réfutation : il ne nous reste plus de cet écrit que de courts fragments.

**Époque de composition du *De autexusio*.** — Parmi les traités de Méthode où était visé le célèbre docteur d'Alexandrie, se trouve celui qui porte comme titre *Du libre arbitre*. Il était cependant dirigé surtout contre les dualistes, chrétiens qui cherchaient dans un double principe l'explication de l'existence du mal dans le monde. A quelle époque a-t-il été composé ? Quelle place occupe-t-il dans la série des œuvres de Méthode ? Dans l'état actuel de nos connaissances on ne saurait apporter à ces questions de réponse précise. Les témoignages des écrivains sur l'activité littéraire de notre auteur sont totalement muets à cet égard. L'étude elle-même de ses œuvres ne contient là-dessus aucune indication précise : tout au plus peut-elle nous en suggérer une vaguement approximative. Voici comment. Nous savons que le *Banquet* a sûrement précédé le *De resurrectione*. Au début d'un court traité, le *De cibis*, Méthode se plaint des nombreuses difficultés que lui a suscitées son ouvrage sur la virginité. Ces ennuis l'ont empêché de terminer le *De resurrectione* dont la composition n'a pu être soignée et qui présente un caractère fort chaotique. Le traité *Du libre arbitre*, dans lequel l'exposition des idées est beaucoup plus ordonnée et l'argumentation plus habilement conduite, semble devoir être attribué à une période de grande liberté d'esprit et par conséquent devoir être rapporté à la première époque de l'activité littéraire de l'évêque d'Olympe.

**Objet du *De autexusio*.** — Voici, rapidement analysé, le sujet de cette œuvre. Elle se présente sous forme de dialogue : un Orthodoxe, porte-parole de Méthode, répond aux objections d'un Valentinien et de son Compagnon, qui soutiennent le point de vue des hérétiques dualistes. L'introduction, qui annoncerait plutôt une homélie, oppose le chant des

Prophètes et des Apôtres, c'est-à-dire les mystères chrétiens, au chant des Sirènes des fables grecques, symbole sans doute des opinions de la philosophie hellénique. Puis, dans un long préambule au caractère poétique, le Valentinien trace, en face de l'harmonie qui règne dans l'univers, le tableau des iniquités que commettent les hommes. Ainsi est introduite la question du mal (I-IV).

Pour absoudre le Créateur de toute participation au mal qui règne parmi les hommes, ne faut-il pas admettre deux principes premiers également incréés, une matière éternelle et un Dieu qui l'organise ? Ce dualisme cosmologique est longuement discuté et réfuté par l'Orthodoxe (V-XIII).

Si l'on ne peut pas assigner au mal un principe indépendant, quelle est donc sa véritable nature ? Comment en expliquer l'origine ? Avec la tradition chrétienne, Méthode voit la solution du problème dans l'exercice de la liberté humaine et de la liberté angélique (XIII-XXI).

Somme toute, d'ailleurs, la création est bonne. Manifestation des attributs de Dieu, elle est avant tout un effet de l'amour divin (XXII).

**But de cette étude.** — On le voit, l'objet du traité est formé par trois questions qui, depuis bien longtemps, occupent la pensée humaine : l'origine du monde, le libre arbitre, le problème du mal. Dans quels termes se posaient-elles à la fin du troisième siècle de notre ère, à l'époque où vivait Méthode ? Dans quel milieu s'étaient développées les théories dualistes qu'il combattait ? Quelle est leur genèse ? A quelles théories se rattachent-elles ? Quels éléments de la pensée de l'évêque d'Olympe sont empruntés ? quels autres paraissent plus proprement personnels ? D'autres penseurs chrétiens, s'appuyant sur les données scripturaires, sur la foi judéo-chrétienne, avaient essayé d'apporter une réponse rationnelle à ces préoccupantes questions. Que leur doit Méthode ? Comment utilise-t-il leurs efforts ? Une enquête s'impose donc pour rechercher à travers la philosophie hellénique, ainsi que dans le judaïsme et le christianisme, quelles ont été les diverses façons

d'envisager et de résoudre les questions capitales qui sont la matière de l'ouvrage de Méthode. Laissant de côté, dans l'histoire des doctrines, celles qui n'auraient pas de rapports avec les doctrines en vogue à l'époque de notre auteur, ou qui n'auraient sur elles qu'une influence trop lointaine et trop indirecte, nous retiendrons, à propos des points qui nous intéressent, toutes celles qui nous paraîtront susceptibles de nous expliquer les idées philosophiques ou religieuses de l'évêque d'Olympe et du milieu dans lequel il a vécu.

Un chapitre sera consacré à chacune de ces vastes questions. Successivement la pensée grecque, la pensée judaïque et la pensée chrétienne y seront étudiées dans la mesure où elles permettent d'éclairer la discussion instituée par Méthode, d'expliquer les idées qu'il défend, et celles qu'il combat chez ses adversaires. Il pourrait sembler que certains aperçus ne vont pas directement au sujet et risquent d'égarer le lecteur dans la multiplicité des vues. J'ai cru plus utile, bien que cela dût étendre les recherches, de ne pas me borner à prendre les doctrines au terme d'une évolution déjà longue, mais d'indiquer les points essentiels de leur genèse et de leur développement. L'étude de la pensée judaïque notamment pourrait paraître superflue, puisque, au troisième siècle, les communautés chrétiennes n'ont plus, depuis longtemps, de relations avec le milieu juif. Il n'en reste pas moins que le sens dans lequel les écrivains chrétiens ont traité les problèmes que nous trouvons agités par Méthode est en étroite dépendance de la pensée judaïque, comme celle-ci est à l'origine de la pensée chrétienne qui la développe et la complète ; elle méritait plus qu'une simple mention. Après cet historique, à la fin de chaque chapitre viendra l'exposé de la pensée de l'évêque d'Olympe. Les éléments qui la composent s'y distingueront dès lors plus facilement. Une étude des procédés d'argumentation montrera en même temps comment ces éléments ont été mis en œuvre par une dialectique serrée.

**Éditions.** — La traduction du traité, à la lecture de laquelle prépare l'introduction qui va suivre, a été faite sur

le texte de l'édition des œuvres de Méthode, publiée par N. Bonwetsch dans la collection *Die griechischen christlichen Schriftsteller*. On trouvera dans l'introduction qui précède cette édition tous les détails concernant la tradition manuscrite des œuvres de Méthode et les diverses éditions qui en ont été faites. Qu'il suffise d'en donner ici l'essentiel.

Jean Meursius, en 1619, a été le premier à publier les fragments du *De autexusio* directement reçus du grec. Des extraits, conservés dans la *Bibliothèque de Photius* et dans les *Sacra Parallela*, y ont été joints ensuite par F. Combefis dans une édition générale des œuvres de Méthode, Paris, 1644. Cette édition a été redonnée par Gallandi, Venise, 1767 ; par Migne, P. G., 18, 9-408, et par A. Jahn, *S. Methodii opera et S. Methodius platonizans*, Pars. I, *S. Methodii opera*, Halle, 1865. Grâce à la découverte d'une ancienne version slavonne qui comprenait un grand nombre des écrits de Méthode, N. Bonwetsch a pu en donner une nouvelle édition : *Methodius von Olympus*, I, *Schriften*, Erlangen und Leipzig, 1891. Enfin, en 1917, il a fait paraître l'édition critique complète.

**Transmission du texte.** — Voici comment nous a été transmis le texte du *De autexusio* et quels témoins de ce texte ont été utilisés par Bonwetsch dans son travail récent <sup>1</sup>.

1. Un seul fragment nous est parvenu directement, chap. 1-7, 5. Il se trouve dans le *Cod. Laurentianus*, Plut. IX, 23, parchemin manuscrit du x<sup>e</sup> siècle.

2. Avant que finisse le texte du fragment précédent, commence celui du témoin le plus important pour le texte grec du *De autexusio*, celui qui nous est conservé au livre VII, c. 22, de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe. Ce fragment a été transcrit dans la *Philocalie* d'Origène par les soins de Basile et de Grégoire de Nazianze. Eusèbe le donne comme un extrait de « l'écrit de Maxime ». Sans nul doute cependant il fait partie de l'écrit de Méthode : tous les témoins du texte sont d'accord pour le lui attribuer. De même il est sûr que

<sup>1</sup> Cf. N. BONWETSCH. *Methodius*. Einleitung, p. XXXI-XXXIV.

Méthode est l'auteur du *De autexusio* et que, de plus, il n'a pas reproduit dans ce fragment un ancien écrivain. La preuve en est dans la tradition qui attribue le traité sans conteste à Méthode et, de plus, dans la concordance que l'on remarque entre cet écrit et les autres écrits de l'évêque d'Olympe.

3. Le dialogue de l'*Adamantius*, le *De recta in Deum fide*, utilise largement le *De autexusio* bien avant l'endroit où commence l'extrait d'Eusèbe. Bonwetsch s'en est servi aussi pour établir le texte de Méthode.

4. Des extraits importants ont été conservés dans les *Sacra Parellela* et dans la *Bibliothèque de Photius*. L'édition Bonwetsch a consigné les leçons données par les éditions critiques de ces deux compilations.

5. Le *De autexusio* se trouve traduit dans toute son étendue, semble-t-il, dans la version slavonne des œuvres de Méthode. Ceci est confirmé par l'écrit arménien, le *Contre les sectes* d'Eznik de Kolb, dans lequel le traité de Méthode a été reproduit dans sa presque totalité. Cette traduction arménienne a une valeur moins grande que la version slave ; cependant elle a son importance comme témoin du texte et toutes les variantes en ont été signalées dans l'apparat critique de l'édition Bonwetsch.

**Valeur de la version slavonne.** — On trouvera dans Bonwetsch <sup>1</sup> ce qui concerne les manuscrits de la version en vieux slave. D'après les archaïsmes qu'elle renferme, elle doit remonter au <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle.

Sauf quelques lacunes, dues probablement à la perte de feuillets, les manuscrits conservés témoignent que le texte slave a été transmis fidèlement. Quant à la fidélité de cette version, elle est prouvée par les passages qui restent du texte grec. « Le traducteur s'est débarrassé assurément bien des fois, dit Bonwetsch, des difficultés, en les omettant ou en les tournant ; mais, en général, il a rendu fidèlement et même littéralement l'original. Il en résulte naturellement que le

<sup>1</sup> Einleitung, p. XX, sqq.

sens est souvent difficile à saisir ou très peu compréhensible ; assez fréquemment retraduire littéralement en grec aide un peu, mais souvent cela non plus n'est d'aucun secours <sup>1</sup>. »

La traduction française qui va suivre est faite sur l'édition Bonwetsch et par conséquent, pour les passages uniquement conservés en slave, sur la traduction allemande. Bonwetsch a bien compris dans l'ensemble le texte slave, mais il l'a suivi avec un littéralisme qui va parfois jusqu'à l'obscurité, et il lui est arrivé de commettre un certain nombre d'erreurs de détail. La compétence et la bienveillante obligeance d'un slaviste distingué <sup>2</sup> m'ont permis d'opérer dans les points douteux ou obscurs les rectifications que suggérait une meilleure interprétation du slave.

<sup>1</sup> Einleitung, p. XXIII.

<sup>2</sup> M. A. VAILLANT, professeur à l'École des Langues Orientales. Je suis heureux de lui exprimer ici toute ma reconnaissance.

---

## DEUXIÈME PARTIE

### HISTOIRE DES DOCTRINES

#### CHAPITRE I

#### L'ORIGINE DU MONDE

##### SECTION I

##### L'ORIGINE DU MONDE DANS LA PENSÉE GRECQUE

###### § 1. COSMOLOGIE DE PLATON ET D'ARISTOTE.

La conception dualiste de l'origine du monde, dont la réfutation forme l'objet du traité *Du libre arbitre*, occupe une place importante dans l'histoire de la philosophie grecque. Elle est même, peut-on dire, l'unique solution que, sous des modalités diverses, la pensée grecque a donnée à cette question depuis les grands philosophes du iv<sup>e</sup> siècle jusqu'au moment où, au début de notre ère, l'influence orientale suggéra des vues nouvelles.

**Premiers essais d'explication naturaliste.** — Les premiers essais d'explication de l'univers avaient été franchement naturalistes. Selon les légendes cosmogoniques, au début surgit spontanément le chaos, l'espace immense et vide où apparaissent les êtres, dieux et choses. Les philosophes ioniens : Thalès, Anaximandre et Anaximène, qui, les premiers, au vii<sup>e</sup> et au vi<sup>e</sup> siècles, portèrent leur réflexion sur les questions cosmologiques, gardèrent l'idée empruntée aux anciennes théogonies : le monde est pénétré de divin ; la matière est, par elle-même, douée de mouvement et de vie. Au siècle sui-

vant, ce furent les mêmes conceptions naturalistes <sup>1</sup>. Héraclite d'Ephèse place la source du mouvement et de la vie dans le feu qui est pour lui la substance primordiale. Pour Empédocle, la matière encore est douée de force et de conscience. Avec Anaxagore seulement se montre un effort pour séparer l'intelligence de la matière. Il imagine le *Nous* sorte de cause externe qui, une fois pour toutes, donne le branle au mouvement dans une masse confuse initiale. Bien que le mot choisi pour désigner cet agent suggère l'idée d'une intention, il est douteux cependant qu'il s'agisse d'un élément spirituel. Le *Nous* n'est pas un être personnel, il reste une force de la nature.

### *Platon.*

**Cosmogonie du Timée.** — Jusqu'ici on n'avait pas séparé l'esprit de la matière. Une indication seulement avait été donnée par Anaxagore. Le divorce entre l'intelligence et le monde sensible va s'opérer avec Platon et aboutir à un véritable dualisme. Comme les doctrines platoniciennes ont eu, aux premiers siècles de notre ère, une très grande vogue, nous nous y arrêterons assez longuement pour nous rendre compte de la pensée du célèbre philosophe et voir dans quelle mesure elle se prêtait à une interprétation dualiste.

C'est dans le dialogue du *Timée*, qui a fait l'objet de tant de commentaires, que le chef de l'Académie expose sa conception de l'univers. A deux reprises, il y traite de la naissance du monde (p. 28-31 et p. 48-53). Notons, avant d'aborder ces deux explications, la difficulté du sujet. Platon lui-même nous avertit de ne pas nous étonner s'il ne nous apporte pas des « raisonnements cohérents de tout point et poussés à la dernière exactitude <sup>2</sup> ». Il suffit, dit-il, d'accepter dans ces matières « un conte vraisemblable » et des opinions probables.

<sup>1</sup> Sur ces premières explications cosmologiques cf. LÉON ROBIN, *La Pensée grecque et les Origines de l'esprit scientifique*, livres I et II.

<sup>2</sup> *Timée* 29, c d, 48 d e. Trad. A. RIVAUD, coll. Les Belles-Lettres.

**Première explication : le monde œuvre de la bonté divine.** — Tout d'abord, d'après ce principe platonicien que l'être intelligible seul est éternel, le monde, tangible et corporel, est soumis à la naissance et au devenir. De plus, tout ce qui naît, dit Platon qui a souvent énoncé le principe de causalité <sup>1</sup>, doit naître par l'influence d'une cause déterminée : il faut donc découvrir « l'auteur et père de cet univers ».

Et cet Ouvrier, pour façonner le monde, a dû contempler non un modèle sensible, mais un modèle éternel <sup>2</sup>, « car ce Monde est la plus belle des choses qui soient nées et l'ouvrier est la plus parfaite des causes » (29 a.).

Quel est maintenant « le principe essentiel du devenir », et la cause de la formation du monde ? Celui qui en est l'auteur « était bon et, en ce qui est bon, nulle envie ne naît jamais à nul sujet. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses naquissent le plus possible semblables à lui.... Le Dieu a voulu que toutes choses fussent bonnes : il a exclu, autant qu'il était en son pouvoir, toute imperfection, et ainsi, toute cette masse visible, il l'a prise, dépourvue de tout repos, changeant sans mesure et sans ordre et il l'a amenée du désordre à l'ordre, car il avait estimé que l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre » (30 a.). Comme « il n'est pas permis au meilleur de rien faire, sinon le plus beau », ce monde sera le plus parfait possible. Mais un Tout intelligent est plus parfait qu'un Tout dépourvu d'intelligence, et l'intelligence ne peut exister séparée de l'Ame. Dieu a donc mis une intelligence dans une âme, une âme dans un corps et il a ainsi organisé l'univers, être vivant (30 b-c.).

Platon continue d'exposer ses spéculations sur le Modèle éternel et l'Ame du Monde, sur la génération des dieux subalternes et la formation par eux des corps vivants. Nous n'avons pas à entrer ici dans les nombreux et inextricables problèmes que, dans cette première partie du *Timée*, la pensée de Platon pose à ses interprètes. Quelle est la situation du Démonstrateur par rapport au monde idéal, au modèle qu'il copie ? Faut-il

<sup>1</sup> *Timée*, p. 140, note 2.

<sup>2</sup> *Ibid.*, Notice, p. 32.

l'identifier, comme le fait Zeller avec l'Idée du Bien ? Et l'Ame du Monde, cette essence divine, première production du Démon, ne lui est-elle pas virtuellement identique ? Il nous suffit de noter que les Stoïciens trouveront dans cette Ame du Monde le point de départ de leur conception d'un Dieu âme universelle immanente à l'univers. Mais les disciples postérieurs de Platon verront surtout dans ce traité l'expression de la transcendance divine en face d'une matière et d'une nécessité rebelles. Ceci particulièrement dans la seconde explication que donne le *Timée* de l'origine des choses.

**Deuxième explication : nécessité et matière primordiale. —**

Platon nous a expliqué le devenir par une double cause <sup>1</sup> : l'artisan ou le père de l'univers τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός (28 c); et les exemplaires (τὰ παραδείγματα) que cet artisan contemple pour en reproduire une copie. Puis, après avoir longuement décrit l'action de ce dieu, principe actif et intelligent, il s'interrompt pour reprendre la question de l'origine du monde et faire intervenir une nouvelle cause, la Nécessité. « Dans ce que nous avons dit, presque tout... concerne ce qui fut œuvré par l'intelligence. Mais il faut aussi ajouter à nos discours ce qui naît par l'action de la nécessité. En effet la naissance de ce Monde a eu lieu par un mélange des deux ordres de la nécessité et de l'intelligence. Toutefois, l'intelligence a dominé la nécessité, car elle a réussi à lui persuader d'orienter vers le meilleur la plupart des choses qui naissent. Et c'est ainsi, par l'action de la nécessité, cédant à la persuasion de la sagesse, que ce Monde s'est formé, dès le principe (48 a.) ». Le devenir est donc le résultat de la collaboration de l'Intelligence et d'une Cause errante <sup>2</sup>. Il faut retourner en arrière et rechercher le nature du mouvement de cette dernière, cet agent indéterminé et indécis (48 b).

<sup>1</sup> Pour l'analyse et l'interprétation des passages du *Timée* qui vont suivre, je renvoie à l'article que j'ai utilisé et par endroits résumé : « La notion platonicienne de χώρα, de R. OMEZ dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, octobre 1925, p. 433-452.

<sup>2</sup> τῆς πλανωμένης αἰτίας : la cause errante, indécise, vagabonde.

Laissant de côté la question de savoir si un ou plusieurs éléments sont le « principe » ou les « principes » de toutes choses, comme l'avaient imaginé les philosophes, Timée dans un nouvel exposé va distinguer, à côté du Modèle et de la copie du Modèle, un troisième genre nécessaire pour expliquer l'origine des éléments et celle de l'univers (48 c) <sup>1</sup>.

Quelle est la nature de cette troisième cause, « cette espèce difficile et obscure » ? <sup>2</sup> Quel rôle propre lui attribuer ? Elle est « celle qui abrite tout ce qui est engendré, à la façon du sein maternel : πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν ὅλον τιθῆναι (49 a) <sup>3</sup>. Ὑποδοχή et τιθήνη, celle qui abrite et nourrit. Platon a comparé à la génération animale la formation de l'univers, résultat de l'union du Νοῦς et de la Nécessité. Cette dernière cause joue le rôle d'une mère qui reçoit et alimente le germe dans son sein.

Cependant, afin de mieux préciser la notion encore vague de cette troisième cause, voici que Timée se lance dans un rapide traité de physique et de cosmologie. Sous les modes d'être changeants et qui ne peuvent subsister par eux-mêmes, il y a toujours un « τι », quelque chose, qui demeure. Semblable à l'or dans lequel l'artiste modèle toutes sortes de figures, telle est « cette nature qui reçoit tous les corps. Il nous faut affirmer qu'elle demeure toujours identique. En effet, elle ne s'affaiblit jamais en rien. Car, recevant sans cesse toutes choses, elle ne revêt jamais elle-même, en aucune façon, quoi que ce soit de la forme des êtres qu'elle recueille ; elle est pour toute nature comme un élément malléable, (ἐκμαγεῖον), remué et moulé par les choses qui le pénètrent, et elle apparaît par suite, tantôt d'une façon, tantôt d'une autre. Les choses qui entrent en elle et qui en sortent sont des copies des êtres éternels, modelées par eux d'une manière difficile à exprimer et merveilleuse, que nous rechercherons plus tard ».

<sup>1</sup> Par conséquent, remarque R. OMEZ, *loc. cit.*, p. 438, on ne saurait voir dans ce troisième genre une réminiscence de l'ἄπειρον d'Anaximandre et Aristote a eu tort de prétendre que Platon identifiait ὅλη et ἄπειρον. Cf. aussi plus loin p. 443.

<sup>2</sup> χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος *Timée* 49 a.

<sup>3</sup> R. OMEZ, *loc. cit.*, p. 438, ὑποδοχή a un sens plus concret que le terme traditionnel de « réceptacle. »

« Pour le moment, il faut donc distinguer trois genres : ce qui devient, ce en quoi il devient et ce à la ressemblance de quoi il naît. Et il convient aussi de comparer ce qui reçoit à la mère, ce de quoi il reçoit au père, et la nature intermédiaire au fruit de la génération (50 b-c) <sup>1</sup> ».

Cette dernière comparaison nous montre que ce troisième genre est non seulement l'abri et le soutien des modes d'être changeants que sont les choses, mais encore une sorte de matière malléable, appui momentanée des formes fugitives qui s'y impriment sans y laisser de traces. Par conséquent on ne peut l'identifier avec l'espace vide <sup>2</sup>, il est plutôt quelque chose de consistant et d'actif, la seule réalité en dehors des Idées, une sorte d'être affecté par la succession des apparences.

Comme on l'a déjà remarqué, ce ne peut être non plus un élément primitif de l'univers semblable au Chaos des Anciens. Celui-ci changeait et s'organisait ; ce troisième genre par contre reste toujours identique à lui-même, sujet universel et immuable des formes superficielles des choses soumises au devenir.

A-t-il pourtant une nature physique que nous puissions concevoir ? Non, pour recevoir indéfiniment toute forme, il ne saurait en posséder aucune : « il convient que ce qui doit recevoir en soi tous les genres soit lui-même en dehors de toutes les formes (50 e) ». Comme l'on désodorise l'excipient humide qui doit recevoir un parfum préparé artistement, comme l'on fait disparaître toute figure de la surface d'une substance molle pour y en imprimer d'autres, « il en va de même pour ce qui doit, à maintes reprises et dans de bonnes conditions, recevoir, dans toute son étendue, des images de tous les êtres éternels et il convient que cela soit, par nature, en dehors de toutes les formes. Aussi ne dirons-nous pas que la mère et le réceptacle de tout ce qui naît, de tout ce qui est visible, et d'une manière générale, objet de sensation, est terre

<sup>1</sup> Trad. de R. OMEZ, p. 441, sq.

<sup>2</sup> Cette dernière est l'interprétation classique depuis Zeller ; c'était déjà celle d'Aristote. Cfr A. RIVAUD, *Timée*, Notice, p. 67.

ni air ni feu ni aucune des choses qui naissent de celles-là ou desquelles celles-là naissent. Mais, si nous en disions qu'elle est une certaine espèce invisible et sans forme, qui reçoit tout et participe de l'intelligible d'une manière très embarrassante et très difficile à entendre, nous ne mentirions point (51 a) ».

Platon établit alors la réalité supérieure de l'intelligible, la seule, dit-il, que l'on puisse atteindre d'une certitude inébranlable (51 c-52). Puis il revient à la question du troisième genre. A côté des deux premières réalités, il en est une troisième qu'il appelle ici *χώρα* et *τόπος* : le lieu, (52 a). Ce lieu éternel, qui reçoit les copies des Idées, leur offre un siège et un appui, semble jouer le même rôle de soutien que le « *τι* » dont il a été parlé plus haut. Il est donc plus que l'espace vide<sup>1</sup>. C'est pour ainsi dire l'aliment indispensable à l'image, « fantôme changeant d'une autre réalité », pour qu'elle participe à l'existence (52 c). La pensée de Platon paraît être que l'image, reflet de l'Idée, être éternel, a besoin, pour exister, de participer à l'être d'autre chose : elle doit trouver consistance, se mouler, s'imprimer dans ce quelque chose indispensable, *ὑποδοχή*, *τιθήνη* ou *χώρα*, nourrice au sein de laquelle les copies des Idées trouveront l'être qu'elles s'assimileront.

Fort rapprochée de la matière première sans qualité ni quantité dont Aristote fera le sujet des formes, cette notion si obscure, que décrivent des comparaisons si imprécises, n'exclut pas un certain acte. A côté de la réalité absolue des

<sup>1</sup> R. OMEZ, *loc. cit.*, p. 444 sq. Voici le texte du *Timée*, 52 b et la traduction de Martin sur laquelle insiste R. Omez : *τρίτον δὲ αὐτὸ γένος ὃν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθοράν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν...* « il est enfin un troisième genre celui de la *χώρα* qui est toujours, n'étant pas susceptible de destruction, mais offrant un appui (base, fondement, siège) à toutes les choses qui sont dans le devenir, attingible lui-même non par les sens, mais par une sorte de raisonnement bâtarde, à peine croyable. ... » A. RIVAUD traduit *χώρα* par « emplacement » : « enfin il y a toujours un troisième genre, celui du lieu : il ne peut mourir et fournit un emplacement à tous les objets qui naissent. Lui-même, il n'est perceptible que grâce à une sorte de raisonnement hybride que n'accompagne point la sensation ; à peine peut-on y croire. ... » Pour lui ce « lieu n'a pas de réalité propre : ce n'est pas, à proprement parler, une substance nouvelle, s'ajoutant aux deux substances du Devenir et des Formes. » *Notice du Timée*, p. 68.

Idées, elle est l'être et le support des apparences, une réalité de degrés infime, nécessaire pour expliquer l'apparition des choses sensibles.

Avant de passer au détail de la formation des choses, Timée décrit ensuite le chaos initial auquel il avait une première fois fait allusion en relatant l'œuvre du Démon. « La nourrice de ce qui naît : ἡ τῆς γενέσεως τιθήνη, est soumise à des forces dérégées qui l'agitent en tous sens, car « avant la formation du monde, tous ces éléments se comportaient sans raison ni mesure. Et même, lorsque le Tout eut commencé de s'ordonner, tout au début, le feu, l'eau, la terre et l'air avaient bien quelque trace de leur forme propre, mais pour l'ensemble, ils demeuraient évidemment dans l'état où il est naturel que soit toute chose d'où le Dieu est absent ». Le Démon y crée, par l'action des Idées « un ensemble, le plus beau et le meilleur <sup>1</sup> ».

Quel que soit le sens exact de la pensée de Platon sur le Devenir, peu importe pour l'histoire des idées dans les siècles postérieurs. Les commentateurs prendront ses affirmations à la lettre. Ce qu'ils retiendront surtout du *Timée*, ce sera le chaos initial ramené à l'ordre par le Démon, le règne de la Nécessité opposé à celui d'une puissance intelligente, l'antagonisme entre le sensible et l'intelligible. Le dualisme des hérétiques, contre lesquels Méthode écrivait son traité *Du libre arbitre*, a dans le *Timée* sa source première.

### Aristote.

**Explication du devenir : la matière et la forme.** — Comme les écrits de Platon, ceux d'Aristote devaient, aux premiers siècles de l'ère chrétienne, obtenir une grande vogue. Nous allons voir comment la doctrine de ce dernier, bien que fort différente, a pu se prêter à la même interprétation que celle de l'auteur du *Timée*.

Platon avait maintenu séparés les deux mondes de l'être

<sup>1</sup> *Timée*, 53 a-b, trad. RIVAUD.

et du devenir. Son disciple, approfondissant davantage la notion de l'être, écarte résolument le dualisme et aboutit, grâce à la distinction de l'être actuel et de l'être potentiel, à l'unité vivante de la substance.

Il analyse le devenir et, sous la perpétuelle alternance des contraires, il y découvre un sujet fixe, un principe de possibilité qui passe sans cesse de l'indéterminé au déterminé : c'est la matière  $\omega\lambda\eta$ . Mais, comme telle, et séparée de toute détermination, la matière ne saurait exister. Parmi les diverses déterminations, il en est une, constitutive de l'être, sorte d'empreinte originelle et spécifiante : la forme  $\epsilon\dot{\iota}\delta\omicron\varsigma$ , qui donne à la matière sa réalité concrète. Ce n'est pas tout. Pour expliquer la succession des formes changeantes, il faut évidemment qu'il y ait quelque part une force impulsive qui fasse passer le principe matériel de la privation à la possession, et l'élève vers la forme dont il est susceptible. Cette force ne peut être que le désir du meilleur  $\delta\rho\epsilon\zeta\iota\varsigma$ . Comme elle ne saurait se trouver dans le terme ultime et parfait qui n'a besoin de rien, ni dans la forme qui va disparaître et qui ne peut vouloir se détruire elle-même, elle doit être au fond de la matière et faire corps avec elle. D'autre part la privation n'est que du non-être. Aussi des quatre éléments auxquels aboutit l'analyse du devenir : la matière, la forme, la privation, le désir, les deux premiers seulement peuvent être considérés comme de véritables principes et la substance concrète se réduit à la matière, qui cherche à se déterminer, et à une forme qui la détermine <sup>1</sup>.

Quels sont les caractères propres et les rapports de ces deux principes ? La matière ne saurait se confondre avec l'un des premiers corps simples : l'eau, la terre, l'air et le feu, ni avec les atomes de Démocrite ou l' $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$  d'Anaximandre. Sujet premier des êtres multiples, mère du monde, nourrice de l'univers, sa seule détermination est de n'en posséder aucune afin d'être apte à les revêtir toutes <sup>2</sup>. De plus, elle doit être

<sup>1</sup> Au sujet de la matière et de la forme dans Aristote, cf. Clodius PIAT, *Aristote*, Paris, 1903, ch. III, p. 18-41.

<sup>2</sup> Références dans Cl. PIAT, *op. cit.*, p. 27.

éternelle car le mouvement et le devenir sont éternels, et la matière comme puissance est la condition préalable de tout devenir.

La matière est puissance, mais la forme est « acte », c'est-à-dire détermination spécifique ; c'est elle qui fait l'objet de toute définition. Aussi n'est-elle qu'une seule et même réalité avec la matière, pas plus séparable d'elle que l'audition de l'ouïe et la rondeur du rond. Et Aristote le prouve par la critique des Idées ou Formes que Platon avait dit exister séparées. Loin d'exister à part éternelles, il faut qu'elles soient inhérentes aux individus et aux choses, qu'elles naissent et périssent avec eux <sup>1</sup>.

Du concept de la matière et de la forme se dégagent les rapports que ces deux principes ont entre eux. La forme est le principe d'action. Sous la poussée du désir qui est au fond de la nature, elle façonne et organise la matière. Si elle pouvait déployer librement son effort, obéissant à la loi du meilleur qui agite la nature, elle épuiserait la puissance et réaliserait pleinement son acte : désordre et inharmonie disparaîtraient du monde. Mais elle se heurte à un obstacle : la limitation de la matière. Celle-ci, en effet, entraîne avec elle toutes sortes de nécessités qui sont des imperfections plus ou moins graves. Il y a dans la matière des superfluités, des anomalies, des déviations que n'explique pas la finalité et qui viennent de son inertie première et de sa résistance à l'œuvre de la forme. Le chaos et le désordre qu'Aristote fait disparaître de l'origine des choses subsiste cependant à travers le monde dans le présent et dans l'espace. Il reste toujours au fond de la nature un dualisme intérieur, un désaccord foncier entre la passivité de la matière et cette force qui l'agite sans cesse vers le mieux.

**L'explication du devenir par la cause finale : le moteur immobile.** — Le devenir ne peut avoir sa raison dernière dans la matière. Le désir qui meut la matière et en fait jaillir

<sup>1</sup> PIAT, p. 29-34.

la forme est provoqué par une fin éternelle et universelle qui exerce constamment son attrait sur les choses. A la causalité physique Aristote ajoute la cause finale. Il la place loin du monde dans un moteur immobile qui est l'Acte pur, la réalisation la plus absolue du possible.

Comme rien, en effet, ne s'élève par soi-même de la puissance à l'acte, il faut à tout mobile un moteur. Mais l'hypothèse d'une série infinie de mobiles et de moteurs est contraire aux exigences de la raison. On n'explique rien non plus en disant, avec Leucippe et Démocrite, que des atomes se meuvent éternellement dans le vide infini. Il faut donc remonter à un moteur premier qui ne sera mû par aucune chose antérieure <sup>1</sup>. Platon l'avait conçu comme une âme intelligente qui se meut d'elle-même. Cela n'est pas suffisant pour Aristote ; il ne saurait subsister de la puissance et par suite de la contingence dans ce premier moteur : il épuise complètement le possible ou il n'est pas ; il est donc acte pur, mû ni du dedans ni du dehors, il est parfaitement immuable <sup>2</sup>. Absolument dégagé de toute matière, il est l'être souverainement parfait. Et, comme la perfection entraîne la connaissance, il est le plus haut degré de la connaissance, la pensée elle-même. Bien plus, cette pensée ne saurait se disperser au dehors dans le monde du changement, toute son activité est concentrée au dedans. Le Dieu aristotélicien ignore le devenir ; même le reflet idéal du désordre ne saurait l'approcher. Totalement étranger à la science de la nature, il se sait lui-même, et ne sait que lui-même : « il est la pensée de la pensée » <sup>3</sup>.

Mais si tels sont les caractères de ce premier moteur, com-

<sup>1</sup> Le premier moteur est manifestement unique. Cependant après avoir établi l'unité de la cause première, Aristote se demande s'il n'existe pas d'autres substances éternelles, principes elles aussi de mouvement, et il croit les reconnaître dans les astres dieux. D'après le commentateur d'Aristote, Alexandre d'Aphrodisias, la difficulté se résout par un moteur premier et des moteurs secondaires, des substances divines subordonnées à la première, cf. DECHARME, *Crit. des trad. rel. grecques*, p. 236 sq. D'après PIAT, *op. cit.*, p. 129, ces intelligences des sphères ne sont que « des déterminations immuables de l'âme de la nature partout identique à elle-même, mais aussi partout différenciée d'après le plus ou moins de docilité du corps qu'elle informe. »

<sup>2</sup> PIAT, *op. cit.*, ch. II, p. 112 sqq.

<sup>3</sup> PIAT, p. 115, « ἡ νόησις νοήσεως νόησις. » ARIST., *Met.*, A, 9, 1074<sup>b</sup>, 31-35.

ment peut-il jamais entrer en relation avec le monde ? L'explication se trouve dans le mode d'énergie supérieure que constitue la causalité finale. Le premier moteur ignore la nature, mais il n'en est pas ignoré. Au fond de la nature, une âme immanente a l'intuition plus ou moins sourde de l'Acte pur ; éternellement elle y entretient le désir de vaincre la matière et de diminuer la puissance ; elle cherche à devenir plus « acte » et à réaliser davantage le règne de la bonté et de la beauté. C'est l'amour du meilleur qui met partout en branle le mouvement et la vie.

Cependant ce désir que provoque l'Acte pur et qui agite la nature n'est pas aveugle, il suit toujours une direction déterminée et il réaliserait le plus haut degré de perfection sans la résistance interne de la matière. D'où vient dans la nature cette sûreté d'allure ? Pourquoi préfère-t-elle la meilleure parmi les formes d'inégale valeur que la plasticité de la matière est susceptible de recevoir ? Comme ces formes n'existent pas séparées et par elles-mêmes, qu'elles ne sont pas inhérentes à la pensée première, vide de tout ce qui n'est pas elle-même, mais qu'elles naissent et meurent avec les choses auxquelles elles sont immanentes, « il faut donc que l'âme qui réside au fond de l'être en devenir ait une certaine perception de ses potentialités. Non seulement elle communie à la pensée suprême, mais encore elle connaît de quelque façon les virtualités de la matière : c'est à ces deux conditions seulement que la nature peut réaliser infailliblement le meilleur, toutes les fois que rien ne vient du dehors entraver son activité » <sup>1</sup>.

Ainsi on n'a plus besoin d'un Dèmiurge qui, sortant à un moment donné de son repos, introduise l'ordre dans le chaos initial et, les yeux fixés sur un Modèle, façonne le Cosmos. L'activité créatrice et les formes qu'elle travaille à réaliser sont descendues au cœur des choses. C'est la Nature, force intelligente et vivante, qui anime l'Univers et le développe comme le ferait un artiste qui habiterait son œuvre et la façonnerait du dedans. Mais elle se meut sous l'influence de

<sup>1</sup> PIAT, *op. cit.*, p. 122.

l'Acte pur. De sa lointaine solitude, par l'attrait que la perfection inspire, le Dieu aristotélicien meut le monde. Par le fait même qu'il est, de toute éternité la vie éclate et s'organise dans la matière éternelle.

La première explication que nous donnait Aristote de cet Univers changeant nous conduisait à une dualité de principes : la matière et la forme, qui se ramenait ensuite à l'unité. Matière et forme sont essentiellement inséparables, l'être corporel se développe dans le monde sous l'action d'une énergie qui lui est immanente. Mais ici, dans la Nature et l'Acte premier qui la sollicite, nous retrouvons de nouveau le dualisme. La pensée d'Aristote s'est-elle arrêtée à ces deux principes ? Il est probable qu'ici encore elle tendait à l'unité. L'Ame vivante de la Nature a le meilleur comme idéal. Cette âme cosmique connaît l'Acte pur et, dans la mesure où elle le connaît, s'identifie avec lui. Chaque jour, elle diminue le domaine de la puissance, elle est en marche vers la « Pensée de la pensée », terme vers lequel elle se dirige en même temps qu'elle aspire à se conquérir complètement.

Le chef du Lycée n'était donc pas arrivé au monisme absolu. De la Nature considérée comme principe de vie il avait fait le véritable démiurge de l'univers. Cependant son dynamisme se couronnait de finalisme : à l'origine, une fin suprême provoquait par son attraction l'éternel développement du possible. Après lui la pensée grecque va faire un nouveau pas vers l'unité. L'École du Portique fera disparaître la cause finale qu'elle enfermera au centre des choses.

## § 2. LES STOÏCIENS

**Nature des choses.** — Du point de vue qui nous occupe, la nouvelle école se présente comme un effort grandiose pour réduire à l'unité l'opposition de la matière et de l'esprit qui dominait les philosophies précédentes. La Nature, avec les Stoïciens, devient la loi absolue de l'univers et l'unique source de toute énergie. Selon eux, rien n'existe de purement imma-

tériel. Tout dans l'univers se réduit à des corps qui agissent et qui pâtiennent ; en dehors de cela il n'y a rien <sup>1</sup>. Toute chose renferme un double principe, l'un actif τὸ ποιῶν, et l'autre passif τὸ πάσχον. Ce dernier est la matière ὕλη ou substance indéterminée ἀποιος οὐσία, tandis que l'autre est le Dieu ou Logos éternel qui habite en elle <sup>2</sup>. Mais cette Raison divine n'est pas conçue comme un être incorporel opposé à l'être matériel : ce n'est que l'activité de la substance, une force de la matière. Le monde entier est la substance de Dieu : οὐσίαν δὲ Θεοῦ Ζήνων μὲν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν<sup>3</sup>. Comparant les relations de Dieu et du monde à celles de l'âme et du corps dans l'homme, les Stoïciens faisaient de Dieu l'âme du monde et du monde le corps de Dieu <sup>4</sup>. Cette âme universelle, ils la concevaient comme corporelle pour qu'elle pût agir sur les corps, car toute action, d'après eux, ne pouvait se produire que par le contact physique et matériel <sup>5</sup>.

**Le logos.** — A la suite du vieil Héraclite pour qui le feu intelligent était l'essence première des choses, ils attribuaient au logos une nature ignée. Ils le définissaient : « un esprit intelligent et igné, n'ayant pas de forme propre, mais susceptible de toutes les formes, et pouvant s'assimiler à tout <sup>6</sup> ». D'après eux également « Dieu est un feu artisan qui marche suivant une route fixée à la genèse du monde et qui renferme en lui toutes les raisons séminales (σπερματικούς λόγους), suivant lesquelles chaque chose est produite fatalement ; c'est aussi un esprit qui pénètre le monde entier, prenant divers noms suivant les diverses formes de la matière qu'il traverse » <sup>7</sup>.

Ce logos artisan, principe divin immanent, qui anime l'univers et développe en lui la multiplicité des formes bien

<sup>1</sup> ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, II, frag. 363.

<sup>2</sup> *Ibid.*, frag. 300.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, frag. 163. Sur la matière principe des éléments, cf. vol. II, fragmt 309. Les deux principes de toutes choses : frag. 310.

<sup>4</sup> ARNIM II, frag. 1041, 1042 et 1047.

<sup>5</sup> *Ibid.*, frag. 342 et 345.

<sup>6</sup> AETIUS, *Plac.*, I, 6, 1. (Doxogr. gr., p. 292.)

<sup>7</sup> ARNIM II, frag. 1027.

qu'il ne fasse qu'un avec la matière qu'il pénètre et diversifie à l'infini, les Stoïciens aimaient à le comparer au germe vivant σπέρμα <sup>1</sup> qui n'est pas de lui-même quelque chose de défini et de déterminé et qui n'est pas toutefois pure matière sans qualité, simple possibilité de l'être, mais bien une force, un principe réel dans lequel tout se trouve déjà en puissance. Ils l'appelaient λόγος σπερματικός, la force qui renferme en elle la raison séminale des choses. Comme dans la semence est enclose la succession indéfinie des formes, le logos contient en lui-même la multiplicité potentielle, les causes de toutes choses dans le passé, le présent et le futur <sup>2</sup>.

**Genèse et destruction périodiques de l'univers.** — Sorties de l'unité primordiale de la substance primitive par la force immanente du logos qui en développe les possibilités, les choses doivent y retourner au temps fixé par le Destin. Il est évident, disaient les Stoïciens, à la vue des transformations incessantes que subissent les parties de cet univers, que le monde actuel doit périr. Le tout, en effet, doit subir le même sort que les parties qui le composent <sup>3</sup>. Mais ce n'est pas un anéantissement : à la fin tous les éléments disparaîtront dans la substance ignée qui seule subsistera et donnera naissance à un nouveau Cosmos <sup>4</sup>.

Après l'ἐκπύρωσις, une fois cette conflagration universelle arrivée, le monde se reprendra peu à peu à vivre. Son âme ignée ira s'épaississant, elle se transformera de nouveau en terre et en feu et prendra les formes des corps <sup>5</sup>.

Comme c'est la même Raison qui fixe immuablement le développement des êtres, tout se reproduira mathématiquement, disait Chrysippe, comme cela avait existé dans la période cosmique précédente. Il y aura un nouveau Socrate et un nouveau Platon qui tiendront les mêmes discours aux mêmes amis et aux mêmes concitoyens. Et cette ἀποκατάστασις, ce

<sup>1</sup> ARNIM I, fragment 87.

<sup>2</sup> *Ibid.* frag. 98.

<sup>3</sup> *Ibid.* II, frag. 589.

<sup>4</sup> *Ibid.* frag. 593.

<sup>5</sup> *Ibid.* II, frag. 605.

renouvellement de l'univers ne se produira pas seulement une fois ; il se répétera à l'infini en suivant indéfectiblement les mêmes phases <sup>1</sup>.

En unissant matière et force dans l'identité de la substance, le stoïcisme semble donc se débarrasser avec succès du dualisme et maintient l'ancienne conception d'un monde divin. Il a essayé de présenter la cosmogonie comme un processus naturel, en y superposant une finalité raisonnable. De la causalité physique il a fait le mouvement propre d'une Raison divine éternelle : Dieu est à la fois Monade et Tout vivant. Cependant, en dépit de ces efforts, le sentiment de l'opposition entre l'esprit et la matière ne va pas cesser de s'accroître dans le monde antique. Le sens moral fut profondément choqué par ce matérialisme. Le monisme stoïcien, d'ailleurs, n'était obtenu qu'en transportant le dualisme à l'intérieur de Dieu lui-même : la divinité, engagée fatalement dans un va-et-vient cosmique, est entraînée périodiquement dans l'imperfection et le mal, véritable négation d'elle-même. La conception d'un Dieu éternellement ballotté sans raison entre sa propre identité et le plein développement cosmique ne pouvait satisfaire les esprits qui de nouveau, et cette fois-ci délibérément, allaient se tourner vers le dualisme.

### § 3. L'ÉCLECTISME.

Une réaction philosophique et religieuse ne tarda pas à se produire contre les doctrines stoïciennes. L'étude de ce nouveau courant d'idées va nous conduire à l'époque de Méthode, au III<sup>e</sup> siècle de notre ère, et nous expliquer comment, à ce moment-là, se posait devant la pensée grecque, le problème de l'origine du monde.

Aux environs de l'ère chrétienne se fait jour de plus en plus la tendance à séparer le Dieu suprême de la Nature et à le mettre en opposition avec le fini et la matière. Ce Dieu ne saurait se contaminer avec le terrestre et l'impur, il s'élève

<sup>1</sup> ARNIM, frag. 625.

au-dessus de toute existence sensible et tend à devenir une simple abstraction. Dans le syncrétisme philosophique du temps, éléments platoniciens et pythagoriciens se mêlent. La Monade du néo-pythagorisme religieux s'offre pour désigner l'être pur séparé du monde, le Dieu mis en opposition avec la matière. En même temps on reprend les vues de Platon, qui devient le maître incontesté. Dieu et le Monde s'opposent comme l'intelligible et le sensible. C'est dans la région de l'être véritable, de l'intelligible soustrait au devenir (*Timée* 28), qu'il faut aller chercher la divinité.

**Les platoniciens éclectiques et le dualisme.** — Les auteurs principaux de cette réaction contre le monisme stoïcien sont les disciples de l'Académie. Pour eux, comme pour Platon leur maître, le divin réside dans l'intelligible, l'être véritable ὄντως ὄν, soustrait à l'éternelle transformation du devenir<sup>1</sup>. Il n'y a pour cet être placé en dehors du changement ni temps ni mouvement. Ainsi l'unité et la simplicité divines sont-elles assurées, et cela particulièrement contre le panthéisme stoïcien qui, en identifiant Dieu et le monde, associait la divinité au monde matériel et la faisait croître et se développer jusqu'à ce qu'elle eût tout absorbé en elle-même. Les platoniciens insisteront tellement sur cette conception de l'être divin privé de toutes déterminations concrètes qu'ils feront de Dieu l'Innommable<sup>2</sup>.

Comment de cet être soustrait au changement passer au monde fini où règne l'imperfection et le mal ? Sous l'influence du *Timée* et l'influence aristotélicienne on a recours à un second principe : le principe hylique que l'on assimile à la dyade des Néo-pythagoriciens. Bien que certains aient pu faire dériver cette dyade de la Monade primitive et rester ainsi dans le monisme<sup>3</sup>, la conception dominante est celle qui s'en tient à une dualité de principes. Monade et dyade apparaissent comme

<sup>1</sup> Sur les platoniciens éclectiques cf. W. MÖLLER, *Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche*, Halle, 1860, p. 25-91.

<sup>2</sup> MÖLLER, *op. cit.*, p. 32.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 33.

principe actif et principe passif. Les nombres pythagoriciens sont assimilés aux Idées de Platon et la Monade joue le rôle de principe idéal en face du principe hylique. En même temps ces éclectiques combinent avec cela l'opposition aristotélicienne entre la matière  $\psi\lambda\eta$  et la forme  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$  ou  $\mu\omicron\rho\phi\eta$ . Enfin signalons seulement, puisque cette question sera traitée plus loin, que ce dualisme cosmique se présente surtout comme l'explication de l'origine du mal.

Néo-pythagorisme et platonisme électique du deuxième siècle se rencontrent donc pour placer en face de Dieu, principe actif, un principe passif, la matière, et chercher dans cette dernière la solution de l'énigme : d'où vient le mal ? Parmi les platoniciens, il faut citer Maxime de Tyr et surtout Plutarque. Le premier est plutôt superficiel ; le second mérite un examen spécial : il se rattache plus nettement à Platon, bien qu'il apporte à ses vues des modifications essentielles. Il a subi aussi très nettement l'influence du néo-pythagorisme.

**Le dualisme de Plutarque.** — C'est un point de vue moral qui amène Plutarque à établir la nécessité de deux principes premiers. « Il ne faut point placer, dit-il, comme le voulaient Démocrite et Épicure, les premiers principes du monde universel dans des corps inanimés, et il ne faut pas non plus, comme les Stoïciens, admettre qu'une seule raison ait créé une matière sans propriété, et qu'une unique influence domine sur tout et régie toutes choses. En effet, il est impossible, si Dieu est la cause de tout, qu'il y ait dans le monde quoi que ce soit de mauvais, et qu'il s'y trouve quelque chose de bon, si Dieu n'est la cause de rien » <sup>1</sup>. Pour expliquer le mélange des biens et des maux dans ce monde, il faut, d'après lui, recourir à deux principes opposés : l'unité ou principe de forme et de détermination, la dyade ou élément de désordre et d'indétermination <sup>2</sup>, c'est-à-dire, en termes moins néo-pythagoriciens, Dieu et la matière. Dieu est le créateur du monde, mais la

<sup>1</sup> *Isis et Osiris*, 45 trad. Mario MEUNIER, Paris 1924, p. 143.

<sup>2</sup> *De def. orac.*, 35.

matière n'est pas créée, elle est le substratum que l'artisan a ordonné.

En effet, elle n'est pas un pur  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ , une simple possibilité, mais un fondement réel d'où sortent les choses. Le Cosmos n'a pas été précédé par le  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ ; au début régnait un état désordonné et chaotique :  $\alpha\chi\omicron\sigma\mu\iota\chi$ . La matière, par conséquent, possède un corps, mais ce corps est sans forme; une âme, mais cette âme est dépourvue de raison. Elle est douée de qualités corporelles sauf de beauté, de forme et de mesure. Elle est douée encore de mouvement; car, pour Plutarque, le mouvement ne saurait venir de Dieu immuable dans son repos absolu; il est le propre du monde, du changement et du devenir. Dans la matière le principe de ce mouvement est l'âme, puissance active de l'impulsion irraisonnable et désordonnée qui l'agite. Et, comme le mouvement chaotique sans but s'oppose à l'être divin en repos et toujours identique à lui-même, cette âme qui meut la matière est la source de tout désordre et de tout mal dans les corps <sup>1</sup>.

Comment de l'état de confusion naturel à la matière passer à l'ordonnance actuelle du Cosmos? Le divin s'imprime dans la nature des choses de la façon la plus analogue possible. Il se produit une sorte de reflet, d'image de l'intelligence dans la matière. Tel est le sens que donne Plutarque de l'engrossissement d'Isis par Osiris. Isis, personnification de la matière, s'offre au premier principe, Osiris, l'intelligence divine, pour en être fécondée. La production d'Horus, c'est-à-dire du monde sensible, est une imitation dans la matière de la substance fécondante. « L'Etre, en effet, qui est aussi l'intelligence et le bien, est au-dessus de toute corruption et de tout changement. C'est de lui que découlent les images modelées dans la matière corporelle et sensible; elle en reçoit des déterminations, des formes et des similitudes, comme la cire reçoit les empreintes d'un sceau <sup>2</sup>. » Le mouvement chaotique primitif de la matière se règle sur l'unité et le repos de l'Etre

<sup>1</sup> Sur la notion de matière dans Plutarque, cf. MÖLLER, *op. cit.*, p. 39 sqq.

<sup>2</sup> *Isis et Osiris*, trad. M. MEUNIER, p. 168; cf. aussi *Is. et Osir.*, 53-56.

divin ; par ressemblance avec lui, il est guidé de plus en plus vers l'ordre et l'harmonie. Cependant il y a dans les choses une puissance de dissociation qui s'oppose à la naissance et au développement du monde conformément à ce but divin d'ordre et d'harmonie. Symbolisé par Typhon qui déchire les membres d'Osiris, ce principe destructif et corrompateur, sorte de résidu du chaos premier de la matière, ne prévaut pas contre le principe générateur et conservateur des êtres ; toutefois il n'est jamais vaincu complètement et c'est à lui qu'il faut attribuer le caractère passager des choses et ce qui reste d'irrégularité dans le cours de la nature <sup>1</sup>.

De cet exposé il résulte que l'explication de l'origine du monde, d'après Plutarque, est à chercher non en Dieu, mais dans un mouvement de la matière. Dieu est pour lui, comme pour Platon, le bien qui n'a pas d'envie, mais il n'aurait pas l'occasion de créer le monde si une matière imparfaite déjà existante ne venait le solliciter. Cette création, au lieu d'être un acte spontané et libre, est plutôt une réaction de l'unité divine, qui cherche à se maintenir et à se conserver en face de l'élément hostile du fini changeant <sup>2</sup>.

Y a-t-il entre Dieu et la matière, ces deux puissances contraires, des intermédiaires ? Dans tous les passages où il traite des principes constitutifs du monde, Plutarque a laissé de côté le Logos et les Idées qui, chez d'autres platoniciens, jouaient ce rôle <sup>3</sup>. Cependant le divin ne saurait entrer directement en relation avec le terrestre sans perdre de son immutabilité, se souiller et souffrir au contact de l'impur. La solution de la difficulté, Plutarque la trouve dans l'existence d'êtres qu'il appelle, à la suite de Platon, les démons. Esprits de nature grossière et mêlée, ils forment le trait d'union entre la divinité impassible et immortelle et l'homme passible et mortel. Ce sont eux qui règlent dans le détail les événements terrestres sous la providence générale et lointaine des dieux <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Is. et Osir.*, 55, 59, 60, 64.

<sup>2</sup> MÖLLER, p. 53.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 66, sqq.

L'esprit grec cherchait ainsi des échelons entre le divin et le fini, il s'orientait dans la voie de l'émanatisme.

**Numénios.** — Quelque temps après Plutarque, vivait un autre philosophe platonicien, Numénios, dont les doctrines rappellent celles du philosophe de Chéronée et annoncent en même temps nettement celles de Plotin <sup>1</sup>. L'opposition entre le sensible et l'intelligible y est beaucoup plus forte qu'elle n'a jamais été jusque-là. En face du corporel changeant se trouve l'incorporel permanent, seul être immobile dans l'unité et le repos d'un éternel présent. Cet être pur ou Dieu premier ne saurait sortir de son identité foncière ni volontairement ni sous la pression d'une cause extérieure. Pour le mettre en rapport avec la matière et le changement, Numénios fait appel à un second dieu qu'il emprunte à Platon. Ce dieu intermédiaire, le Démon, a deux faces, l'une tournée vers la matière dont il est le principe de mouvement, l'autre vers l'intelligible d'où lui vient sa puissance. Semblable au moteur immobile d'Aristote, le Dieu transcendant, par les Idées qui sont en lui, meut le Démon, principe du devenir.

La relation de dépendance de cet intermédiaire vis-à-vis du Dieu premier est une participation. Il tient de sa bonté <sup>2</sup> : par l'Idée, comme toutes choses, il participe au Bien du Dieu premier, mais pour lui c'est une participation directe, tandis qu'elle n'est qu'indirecte pour les autres. Et le premier Dieu ne perd rien à se communiquer ainsi. Il en est, selon la comparaison que le juif alexandrin, Philon, avait déjà employée et que Plotin reprendra, comme lorsqu'on allume un flambeau à un autre flambeau : le premier ne perd pas sa flamme, dit Numénios, mais la matière de l'un prend feu au contact de l'autre. Ou encore, comme le savant qui instruit ses disciples : la science qu'il communique aux autres ne diminue en rien celle qu'il possède <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Au sujet de Numénios, cf. MÖLLER, p. 91-108.

<sup>2</sup> EUSÈBE, *Prep. evang.*, XI, 22, 6. P. G., 21 col. 908. Cf. MÖLLER, p. 97.

<sup>3</sup> EUSÈBE, *Prep. evang.*, XI, 18, 7.

### *Plotin et le Néo-platonisme.*

Les conceptions de Numénios nous amènent à la philosophie néo-platonicienne. Bien qu'elle fût déjà constituée lorsqu'il composa ses œuvres, Méthode ne paraît pas l'avoir connue. Du moins il n'y fait aucune allusion. Nous allons voir toutefois quelle réponse elle apportait à la question de l'origine du monde. Nous pourrions ainsi nous rendre compte de toute la distance qui séparait la pensée chrétienne de la pensée hellénique au terme de son évolution.

Le système de Plotin, le chef de la nouvelle école, se donnait comme une interprétation de la pensée de Platon ; en fait, il constituait un système vraiment original qui donnait une réponse neuve au problème de l'origine des choses.

**L'Infini.** — Au sommet de tous les êtres et par delà même le domaine de l'intelligible, se trouve, d'après Plotin, le Dieu suprême : l'Un, le Premier, le Bien lui-même, et la Cause de tout. L'abstraction des platoniciens est ici dépassée. Il est éminemment un et simple.

On ne peut dire qu'il se meut ni qu'il se repose. Il est l'infini, non de la grandeur, mais de la puissance (*Enn.*, V, 5, 10-11). Tout ce que la pensée peut imaginer, même l'unité, il le dépasse. A la différence de l'Acte pur d'Aristote, il est supérieur à l'intelligence et à la connaissance : il ne se comprend pas et ne s'ignore pas ; étant intimement uni à lui-même, il n'a pas besoin de se comprendre ; on doit lui enlever la connaissance de lui-même et la perception des autres. Cause de la pensée, il est lui-même dans une région supérieure (*Enn.*, VI, 9, 6). C'est le Bien seul et sans aucun mélange, qui est absolument au-dessus de tous les êtres, car la cause est toujours supérieure à l'effet (*Enn.*, V, 5, 13).

**L'expansion de l'Infini.** — De ce principe premier éminemment simple, par un rayonnement de plus en plus affaibli, le divin va, de l'intelligible jusqu'au plus bas degré du sen-

sible et jusqu'au non-être, descendre graduellement tous les échelons des êtres et se multiplier ainsi dans la diversité sans rien perdre de son intégrité. Nous constatons en effet que tous les êtres qui parviennent à la perfection ne se reposent pas, stériles, en eux-mêmes : les êtres inanimés, par exemple, communiquent autour d'eux leur vertu propre : le feu réchauffe, la neige refroidit. Comment donc le Bien premier, exempt d'envie, Puissance suprême, n'engendrerait-il pas et ne se propagerait-il pas ? (*Enn.*, V, 4, 1). Toujours parfait, il engendre éternellement, et nécessairement il engendre quelque chose d'inférieur à lui en vertu du principe déjà énoncé que la cause doit être supérieure à l'effet (*Enn.*, V, 1, 6).

Du plus parfait vient ainsi l'Intelligence, le Νοῦς, et du Νοῦς, l'Ame Ψυχή, image de la pensée. Avec l'Ame commencent les choses sensibles, tandis que l'Intelligence n'est séparée de l'Un que par l'altérité. Telle est la théorie de l'émanation. La nature intelligible découle de l'acte premier comme la lumière vient du soleil sans cependant, à l'instar des rayons, se séparer de lui.

Cette Intelligence est comme l'éclat inséparable de la lumière et qui, toutefois, n'est pas la même chose. Elle est le premier être qui se voit et se connaît (*Enn.*, V, 3, 12). Immobile comme le premier principe, l'Intelligence donne naissance à l'Ame du monde.

Cette production des êtres à partir du principe premier est comparée à la génération, mais c'est un processus purement naturel où la volonté et la réflexion n'entrent pour aucune part. L'Un engendre l'Intelligence sans aucun mouvement de sa volonté (*Enn.*, V, 1, 6), comme celle-ci, à son tour, de la même façon, engendre l'Ame. Plotin insiste sur ce caractère de l'émanation, pur rayonnement physique du plus parfait, qui se dégrade, peut-on dire, fatalement et produit ainsi l'inférieur : « Ce monde, dit-il, n'est pas né parce que l'Intelligence a réfléchi qu'il fallait le créer ; il résulte d'une nécessité inhérente à la nature du second rang ; celle-là n'était pas telle qu'elle pût être le dernier des êtres <sup>1</sup>. » Et autre part :

<sup>1</sup> *Enn.*, III, 2, de prov., 1, 2, trad. BRÉHIER.

« Cette image (le monde sensible) ne doit pas être l'œuvre d'un artifice réfléchi : l'intelligible ne peut pas être le terme dernier de la réalité ; il doit agir de deux manières, en lui-même, et sur autre chose que lui. Il faut donc qu'il y ait quelque chose après lui... <sup>1</sup> »

« Statue visible et belle des dieux intelligibles » <sup>2</sup>, reflet de la nature intelligible, le monde est éternel. « Tous les êtres doivent venir à la suite les uns des autres ; mais cette suite est éternelle ; et s'ils sont engendrés, c'est en ce sens qu'ils procèdent des autres êtres. Ils n'ont pas été engendrés à un moment déterminé ; les êtres qu'on appelle engendrés le furent et le seront éternellement <sup>3</sup>. » Dans l'univers de Plotin, « toutes les formes naissent les unes des autres selon une nécessité naturelle ; cette procession, dérivant de la nature même des principes producteurs, est éternelle », indépendante de toute volonté extérieure capable de changement <sup>4</sup>.

Protestation du rationalisme hellénique contre les vues fantaisistes des multiples sectes religieuses qui, à cette époque, dans le monde gréco-romain, introduisaient le pur arbitraire dans les relations du monde et de la divinité et les subordonnaient à leurs conceptions de salut individuel, la philosophie de Plotin, fidèle à la tradition hellénique, a voulu établir un système organique de l'univers où tout s'explique par le jeu naturel des êtres et des forces qui le composent. Bien que le chef du Néoplatonisme n'ait combattu ouvertement que les Gnostiques et leurs doctrines cosmogoniques, le système qu'il a élaboré nous montre avec quelle opposition l'esprit de la philosophie hellénique se dressait contre les croyances chrétiennes en un Dieu personnel et indépendant, à la volonté aimante duquel les créatures doivent leur existence.

Cependant, dans l'hellénisme ont pénétré des éléments nouveaux qui avaient avec ces croyances une source commune. La notion, fondamentale dans la philosophie de Plotin, d'une

<sup>1</sup> *Enn.*, II, 9, 8 ; trad. BRÉHIER.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, II, 9, 3, trad. BRÉHIER.

<sup>4</sup> *Ibid.*, Notice d'E. BRÉHIER, p. 103.

Cause génératrice, toujours supérieure à son effet, et qui se communique sans rien perdre de ce qu'elle est elle-même, était inconnue à la philosophie grecque jusqu'à Philon d'Alexandrie. C'est Philon qui, le premier, avait répandu l'idée, foncièrement juive, que l'infini est non la plénitude de la quantité, mais la plénitude de la puissance et que, à l'exemple de la lumière, de la science et de la vertu, il peut se communiquer sans subir de diminution. Nous allons, avant d'aborder la pensée juive et la pensée chrétienne, étudier les idées de ce penseur juif dont l'influence sur l'esprit de Plotin paraît avoir été prépondérante <sup>1</sup>. Il sera intéressant de voir quelle était son attitude à l'égard du dualisme grec et comment il s'est essayé à concilier la philosophie hellénique avec le dogme hébreu.

## SECTION II

### L'ORIGINE DU MONDE DANS LE JUDAÏSME

#### § 1. LE JUDAÏSME ALEXANDRIN : PHILON D'ALEXANDRIE.

**Philon et le dualisme grec.** — Quelque peu antérieur à Plutarque, Philon participe à un courant d'idées semblable à celui que, vers la fin de ce premier siècle, reflète le philosophe de Chéronée. Pour lui, en effet, comme pour de nombreux juifs hellénistes, la sagesse grecque ne se distinguait pas, en son fond, de la doctrine révélée et sacrée. Il s'était adonné, d'après le témoignage d'Eusèbe <sup>2</sup>, avec un zèle égal

<sup>1</sup> D'après H. GUYOT. *Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin*, Paris, 1906, il y aurait eu utilisation immédiate de Philon par Plotin. Du moins l'influence médiante par Numénios, Ammonius Saccas, peut-être par d'autres penseurs d'Alexandrie encore, ne semble pas devoir faire de doute.

Bien que Philon soit antérieur au néo-platonisme, il m'a paru plus opportun cependant de ne pas interrompre l'exposé de l'évolution de la pensée grecque et d'étudier maintenant seulement, avant de passer au judaïsme proprement dit, les idées du grand représentant de la philosophie judéo-alexandrine, en qui se trouve le point de rencontre de la pensée juive et de la pensée grecque.

<sup>2</sup> *Hist. eccles.*, II, ch. iv.

à l'étude des sciences divines et des sciences profanes ; « il dépassait tous ses contemporains, dit cet historien, dans la connaissance des doctrines de Platon et de Pythagore, auxquelles il s'était surtout attaché ».

L'influence du platonisme notamment se reconnaît chez lui à la façon dont il conçoit la matière. A la base du *cosmos*, se trouve une substance non différenciée, οὐσία, ὕλη, ultime substrat des choses matérielles et antithèse même de l'esprit et de la vie. Support passif des formes ou des idées qui y sont imprimées du dehors, elle est décrite par une série de prédicats négatifs : elle est ἀποιος, sans qualités, non qu'elle soit sans attributs, mais parce qu'elle ne peut se ranger dans aucun genre <sup>1</sup>.

Non seulement Philon déduisait cette conclusion de l'observation de la nature, mais il la considérait encore comme une nécessité de la pensée. Moïse, supposé avoir atteint le sommet de la philosophie, savait, nous dit-on, qu'il doit y avoir dans les choses une cause efficiente et une cause passive. La première, pur esprit, meut et façonne la seconde, et la transforme en monde. La matière est la condition nécessaire pour l'exercice de la causalité : si une cause efficiente existe, il faut qu'il y ait quelque chose qui lui permette d'opérer dessus. Cette matière n'a pas besoin d'un pouvoir causal propre : il lui suffit d'être sensible à l'action d'une cause extérieure ; de là ses attributs négatifs.

De cette conception *à priori* de la matière, condition nécessaire de la causalité efficiente, il résulte que la matière doit être elle-même sans cause et éternelle. Du monisme hébreu nous passons au dualisme grec. Dans le traité *De mundi Opificio* Philon attribue hardiment cette doctrine à Moïse. Cependant, sur cette question de l'éternité de la matière, il n'a jamais été bien explicite <sup>2</sup>. Il a fait de larges emprunts à Pla-

<sup>1</sup> Cette matière est ἀποιος, ἀτακτος, ἄψυχος, ἀνείδεος, ἀσχημάτιστος, ἀτύπωτος, ἄσημος, ἀπειρος, πλημμελής, ἀνώματος, ἄνισος, νεκρόν. Cf. J. DRUMMOND, *Philo Judaeus*, London, 1888, I, p. 298 « abstract matter comes under no class, and therefore can be known to us only as the material substratum from which all class distinctions have been effaced. »

<sup>2</sup> Pour DRUMMOND, *loc. cit.* le fond de sa pensée cependant ne ferait pas de doute.

ton et aux Stoïciens : presque tous les passages importants du *Timée* ont été reproduits par lui <sup>1</sup>. Mais, d'autre part, le dogme de la création est contenu dans l'Écriture et Philon s'y tient fermement. A-t-il eu conscience d'un désaccord entre le dualisme grec et sa foi traditionnelle ? Son langage, en tout cas, est ambigu et sa pensée ne laisse pas d'être entourée d'obscurité, au point que les critiques qui l'ont étudiée en ont donné des interprétations fort différentes <sup>2</sup>.

**Une création par intermédiaires.** — M. Bréhier distingue entre la création du monde sensible et la création des êtres intelligibles <sup>3</sup>. La première est une œuvre semblable à celle du démiurge platonicien qui informe la matière. Philon admet une matière préexistante qu'il désigne du nom de mère. Dans le *De opificio*, cette matière serait, sous l'influence stoïcienne, « une essence corporelle » dérivant du mélange confus des quatre éléments. La création alors ne serait qu'introduction de l'harmonie dans la matière confuse et Dieu, un démiurge qui fait apparaître et ordonne les choses. Après la discussion de quelques expressions plus favorables à la création *ex nihilo*, M. Bréhier conclut : « la création se fait sur une matière, mais cette matière n'est pas l'objet d'une création : l'action divine reste toujours celle d'un démiurge ».

« Pourtant, continue-t-il, il y a des êtres qui sont sans matière : la sagesse, les Idées et les intelligences pures. Pour cette raison, à ces êtres intelligibles et à eux seuls peut s'appliquer le mot de création *ex nihilo*. » Philon ne conçoit celle-ci que sous la forme de la production des Idées dans l'intelligence divine. Les deux sortes de création sont désignées par l'homme idéal que Dieu a fait (ἐποίησεν) et l'homme terrestre qu'il a façonné (ἐπλασεν). Ce dernier est πλασθεὶς et non γέννημα.

La distinction entre la création du monde idéal et la créa-

<sup>1</sup> Depuis c. V (27 c) jusqu'au c. XIV (41 a). Voir la liste des passages utilisés dans BRÉHIER, *les Idées Philosophiques et Religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908, p. 78, n. 2.

<sup>2</sup> Voir, opposée à l'opinion de Drummond, celle de l'abbé MARTIN, *Philon*, Paris, 1907, p. 73 sq.

<sup>3</sup> BRÉHIER, *op. cit.*, p. 79-82.

tion du monde sensible a surtout un fondement moral. Le Dieu de Philon est tout-puissant et tout lui est possible (*Leg. all.*, I, 41), mais tous les êtres ne sont pas dignes d'une origine divine. Seules les choses les meilleures peuvent naître de Dieu et par son intermédiaire (ὕπό et διὰ Θεοῦ); les autres naissent non par lui, mais par des intermédiaires inférieurs.

**Dieu et les intermédiaires.** — En effet, la doctrine de la création par intermédiaires vient chez Philon de sa notion d'un Dieu transcendant, inaccessible à notre connaissance, et qui ne saurait entrer en contact avec le sensible sans en contracter une souillure <sup>1</sup>. « Dieu, dit-il, a tiré tous les êtres de l'état amorphe où ils étaient, non qu'il les touchât lui-même — car il n'y a pas de contact possible entre la matière informe et trouble et l'être sage et bienheureux — mais il se servit des puissances incorporelles, qui, de leur vrai nom, s'appellent idées, pour donner à chaque espèce la forme convenable <sup>2</sup>. » Ainsi dans l'homme, Dieu n'a fait que la raison : le reste est l'œuvre des puissances, comme dans le *Timée*, des dieux secondaires.

Au-dessus de ces puissances se trouve le Logos, instrument principal de la création<sup>3</sup> et pensée même de Dieu. C'est lui qui permet à Dieu de se révéler et d'agir sur le monde. Image de Dieu, il est l'exemplaire des autres êtres. Son action peut se comparer à celle d'un cachet qui s'imprime sur la cire : il est « le sceau de l'univers, l'idée archétype, de laquelle les êtres sans forme et sans qualité ont reçu leur signification et leur figure » (*De mut. nom.*, 135). « Sceau imprimé sur chacun des êtres », il détermine leur essence. A un titre particulier, il est l'exemplaire de l'homme. Dans l'univers, l'homme

<sup>1</sup> Depuis l'exil, la transcendance divine s'était accentuée dans la théologie juive, comme en témoigne la traduction des Septante : on se préoccupait de plus en plus d'éviter l'anthropomorphisme et d'éloigner Dieu du monde. Cf. J. LEBRETON. *Histoire du dogme de la Trinité*, I, Paris, 1927, p. 149 sq.

<sup>2</sup> *De sacrific.*, II, 261, cité par J. LEBRETON. *Les Théories du Logos au début de l'ère chrétienne*, extrait des *Études*, 1906, p. 60.

<sup>3</sup> *De cherub.*, 125 sqq (162), *ibid.*

est ce qu'il y a de plus sacré et de plus semblable à Dieu « puisqu'il est l'empreinte excellente d'une image excellente, étant formé sur le modèle de l'archétype idéal <sup>1</sup> ». Par rapport à la matière amorphe, l'action du Logos ressemble à celle d'une lame aiguë (λόγος τομεύς), qui pénètre en les divisant à travers les éléments hétérogènes confondus et qui distingue en eux les propriétés des êtres. La métaphore a été empruntée à la philosophie d'Héraclite, mais c'est la solution platonicienne du problème de l'unité dans la multiplicité : l'idée pénètre le monde, elle y spécifie les éléments matériels en les distinguant et en les opposant les uns aux autres <sup>2</sup>.

Tel est le mode d'action des intermédiaires. Ils représentent l'action de la raison divine dans le monde. Quelle est maintenant leur nature propre ? Faut-il voir dans le Logos une substance distincte de Dieu et une personne ? Et les puissances se confondent-elles avec la substance divine, ou bien sont-elles séparées ?

Il faut se mettre en garde, fait remarquer M. J. Lebreton <sup>3</sup>,

<sup>1</sup> *De spec. leg.*, III, 83, 207 (M. II, 313, 383). Cf. LEBRETON, *loc. cit.*, p. 76 et les *Origines du Dogme de la Trinité*, I, p. 228 sqq. Cet auteur fait remarquer que le point le plus obscur du problème n'est pas éclairé par les métaphores d'imitation, de reflet et d'empreinte. Elles n'expliquent pas comment le Logos immatériel ou l'idée peut s'imprimer sur la matière en la marquant à sa ressemblance. Philon interrogé aurait probablement dit comme Platon que les choses sont ainsi « moulées par les idées d'une façon ineffable et admirable ». *Timée*, 50 c.

<sup>2</sup> LEBRETON, *Les Théories du Logos*, p. 81. La notion du Logos philonien vient-elle uniquement de la philosophie grecque ? La Bible offrait au philosophe juif la notion d'un intermédiaire entre Dieu et les hommes qu'il pouvait facilement charger des acceptions reçues dans les spéculations grecques. *Philon*, dit F. PRAT, *Dictionnaire de la Bible*, art. *Logos*, col. 327, a pris sa première idée du Logos dans l'Écriture. Dans plusieurs passages de l'Ancien Testament le Verbe de Dieu est personnifié : *Ps.* 33, 4-6 ; *Is.* 9, 7 ; *Ps.* 107, 20 ; 147, 15 ; *Is.* 55, 11 ; *Sap.* 18, 15-16. C'est de là que naîtront les spéculations de la théologie judaïque sur le médiateur appelé Memra ou « parole ». La « Memra » dans les Targums est d'un emploi continu. Elle sert à éviter les anthropomorphismes et joue le rôle d'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Bien que la rédaction des Targums soit postérieure à Philon, l'esprit et la tradition en remontent très probablement à son époque. Lui-même, du reste, rapporte à la Bible, c'est-à-dire à sa façon de l'entendre, ce qu'il y a de plus grec dans sa théorie du Logos. Heureux d'avoir rencontré un terme également usité dans la philosophie grecque et la théologie judaïque, il amalgama les notions opposées qu'il exprimait, et essaya de les présenter comme identiques.

<sup>3</sup> LEBRETON, *ibid.*, p. 82-89, où se trouve traitée la question de la nature du Logos et des puissances.

contre les métaphores de Philon qui personnifie toutes les abstractions. La théorie des puissances en particulier est fort complexe. Le plus souvent réduites à deux : puissance créatrice, appelée Dieu dans l'Écriture, et puissance royale, qui se nomme Seigneur ; elles se multiplient suivant les besoins de l'exégèse. Elles semblent parfois, dans l'explication des théophanies, par exemple, n'être qu'un aspect de la substance divine qui se montre de cette façon aux yeux affaiblis de l'homme, incapable de saisir Dieu dans son unité. « De même, en effet, que l'œil corporel, quand il est affaibli, perçoit dans une seule lumière un double objet, de même l'œil de l'âme, ne pouvant saisir l'un comme un, éprouve une triple perception, conforme à l'apparition des deux puissances principales qui assistent l'un et sont ses ministres <sup>1</sup> ». C'est donc là, conclut le même auteur, une distinction purement subjective et due à notre faiblesse. Et « si les puissances ne se distinguent pas réellement de la substance divine, le Logos s'en distingue moins encore ; c'est en effet l'enseignement constant de Philon que le Logos est intermédiaire entre Dieu et les puissances, et que c'est lui qui les produit et les gouverne. On se trouve donc amené à la conclusion formulée par le plus exact et le plus minutieux des critiques qui ont étudié Philon, M. Drummond : « le Logos n'est pas un démiurge qui agisse pour Dieu, ou à la place de Dieu, mais c'est l'énergie propre de Dieu, énergie rationnelle agissant sur la matière <sup>2</sup>. »

Mais alors n'est-ce pas mettre la doctrine philonienne en contradiction avec elle-même ? Si la divinité ne peut entrer en contact avec le fini et le sensible que par des intermédiaires, comment identifier ceux-ci avec la divinité ? Zeller y voit une contradiction inhérente à cette notion d'êtres intermédiaires, à la fois identiques à Dieu, pour que le fini, par eux, se rattache à la divinité, et en même temps distincts de lui, afin que la divinité à laquelle

<sup>1</sup> In *Genes*, 4, 8, trad. LEBRETON, *Les Théories du Logos*, p. 87.

<sup>2</sup> J. DRUMMOND, *op. cit.*, t. II, p. 192. J. LEBRETON, *ibid.*, p. 87.

ils participent, ne se souille pas au contact du monde <sup>1</sup>.

Peut-être pourrait-on résoudre la contradiction qu'il paraît y avoir dans la pensée de Philon, « en distinguant en Dieu, d'un côté l'être parfait qui nous dépasse, de l'autre, l'action qui nous atteint et l'éclat qui nous frappe <sup>2</sup>. »

Les conceptions de Philon sont ainsi une ébauche de la philosophie de Plotin. L'être transcendant, incommunicable et ineffable, rayonne cependant et, par une série d'échelons intermédiaires, le monde des êtres sensibles découle de la divinité. Tandis que jusqu'ici, pour obtenir le divin, la philosophie grecque isolait dans le monde l'élément permanent et générateur, idée ou forme pour Platon et Aristote, énergie interne des êtres pour les Stoïciens, désormais, sous l'influence des spéculations philoniennes et de la conception judaïque d'un Dieu ineffable et incommunicable, le néo-platonisme concevra l'Un transcendant dont il s'efforcera de faire dériver tous les êtres en une succession ininterrompue. Que l'on ne se méprenne pas cependant sur le sens de l'influence qui a poussé Plotin dans la voie de l'émanatisme. L'étude des doctrines traditionnelles du judaïsme va nous montrer quel abîme profond séparait la conception judaïque de celle du rationalisme hellénique. Elle ne nous éloignera pas, d'autre part, de notre sujet : nous y trouverons aussi l'explication de l'antagonisme foncier qui a séparé la foi chrétienne de la philosophie grecque.

## § 2. LA CRÉATION DANS LA BIBLE ET LA TRADITION JUIVE.

**Le récit de la Genèse.** — La cosmogonie hébraïque racontée dans les deux premiers chapitres de la *Genèse* présente, en opposition avec les cosmogonies grecques et les cosmogonies orientales, un caractère strictement monothéiste.

<sup>1</sup> ZELLER, III, 2<sup>3</sup>, p. 365. De même SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, III, p. 554.

<sup>2</sup> C'est la solution proposée par J. LEBRETON, *Les théories du logos*, p. 88, d'après E. CAIRD, *The Evolution of Theology in the greek philosophers* (Glasgow, 1904), II, p. 200 et DRUMMOND, *op. cit.*, t. II, p. 48.

Toute la création visible remonte à Dieu invisible. L'acte créateur se place en premier lieu, au début des choses, et embrasse « ciel et terre ». Le monde sort du sein de l'éternité à l'état, tout d'abord, de matière chaotique enveloppée de ténèbres. Ensuite se produit l'œuvre d'organisation et d'embellissement. C'est la pure conception monothéiste de la création *ex nihilo*. On n'y trouve pas de traces d'indépendance de la matière à l'égard de Dieu : pas de matière, cause de mal ; pas de fatalité inhérente aux choses, aucune idée de lutte du Démon contre les forces rebelles et désordonnées du chaos. La matière chaotique de *Gen.*, I, 2 est seulement pré-jacente, mais son existence dépend de l'activité créatrice. Et celle-ci s'exerce par la parole. Ainsi non seulement le dualisme initial est écarté mais, grâce à ce mode de production, la distinction entre les créatures et le Créateur est pleinement sauvegardée et l'auteur évite de tomber dans le panthéisme ou l'émanatisme. Le but de cet auteur, tel qu'il se montre au cours des récits de la *Genèse*, était d'exalter la souveraine puissance divine pour inculquer à ses lecteurs le droit absolu de Dieu à obtenir l'obéissance. Il ne pouvait en faire un simple ordonnateur du chaos. Il a dû épurer, dans les anciennes légendes orientales qui pouvaient se présenter à son esprit, toute notion en opposition avec sa foi nettement monothéiste.

**La tradition juive canonique.** — Cette interprétation du texte de la *Genèse* dans le sens d'une création *ex nihilo* ne présente pas de difficultés : toute la tradition juive a toujours vu dans ce passage la création du chaos lui-même et de la matière : et cela, soit dans les écrits canoniques, soit dans la littérature extracanonique. On ne trouve pas trace d'anciennes conceptions dualistes, qui auraient subsisté, si le sens de ce récit eût été incertain.

On peut dire que l'idée d'une existence nécessaire en dehors de Dieu ou l'idée de hasard est absolument étrangère à l'Ancien Testament. C'est au contraire la toute-puissance créatrice de la parole et de la volonté de Dieu qui, en dépendance évidente du premier chapitre de la *Genèse*, est exaltée à de nombreuses

reprises dans les *Psaumes* <sup>1</sup> et particulièrement chez les Prophètes. Jérémie y insiste avec force <sup>2</sup>. La seconde partie du *livre d'Isaïe* (ch. 40-56) accentue les prérogatives du Créateur : les ténèbres même et le mal rentrent dans l'œuvre de la création. En dehors de Yahweh, répète le prophète, il n'y a rien :

« Il n'y a rien en dehors de moi !  
Je suis Yahweh et il n'y en a point d'autre ;  
je forme la lumière et crée les ténèbres,  
je fais la paix et crée le malheur :  
c'est moi Yahweh qui fais tout cela <sup>3</sup>. »

Si un courant dualiste avait existé dans la tradition juive, il aurait dû se manifester dans le *livre de Job* où est exposée, avec l'exemple du juste persécuté, l'une des plus fortes objections à la solution créatieniste : le règne apparent du désordre dans le monde et le triomphe des impies. La réponse donnée au problème : l'insondable perfection du Créateur à laquelle la faiblesse humaine n'a pas à demander des comptes, est des plus significatives en faveur de la croyance traditionnelle et ne saurait être plus opposée à toute opinion panthéiste ou dualiste.

Avec les *Livres Sapientiaux*, se manifeste un progrès considérable dans la doctrine de la création. Les Juifs, pendant la captivité de Babylone, ont été en contact avec le parsisme. L'influence des religions étrangères a pu avoir sur les Hébreux un double résultat : provoquer par réaction une affirmation

<sup>1</sup> Toute-puissance créatrice de la parole de Dieu, *Ps.*, 33, 6-9.

« Par la parole de Yahweh les cieux ont été faits,  
.....  
Que toute la terre craigne Yahweh

.....  
Car il a dit et tout a été fait ;  
Il a ordonné et tout a existé. »

Cf. aussi *Ps.*, 148, 5. Toute-puissance de sa volonté : *Ps.*, 104 ; 115, 3 ; 135, 6.  
<sup>2</sup> *Jer.*, 10, 12-17 répété 51, 15-20 ; 27, 5 ; 32, 17.

<sup>3</sup> *Is.*, 45, 6-7 trad. CRAMPON, cf. aussi 44, 6 :  
« Je suis le premier et je suis le dernier,  
et il n'y a pas de Dieu en dehors de moi. »

plus nette de l'unicité du principe créateur, et, par assimilation, faire entrer dans le judaïsme les éléments compatibles avec la stricte foi monothéiste. On reculera Dieu le plus loin possible de son œuvre. Pour éviter toute contamination avec les cultes païens, on écartera soigneusement de lui, comme il a déjà été noté, tout anthropomorphisme <sup>1</sup>. Par contre les intermédiaires entre lui et le monde, les agents de sa volonté, vont se développer. C'est dans ces circonstances et sous l'empire de ces préoccupations qu'évolue, chez les Juifs, la doctrine des anges <sup>2</sup>, et que, dans les *Livres Sapientiaux*, la Sagesse, attribut divin, vertu par laquelle Dieu crée et orne son œuvre, apparaît peu à peu comme personnifiée. Dans le *livre de la Sagesse* surtout, son rôle de cause efficiente et de démiurge s'affirme, et en elle se dessinent les traits d'une personne divine <sup>3</sup>. Même personnification aussi de cet attribut divin dans l'*Ecclésiastique*. Ici quelques notions précieuses s'ajoutent à la doctrine de la création. Au chapitre XXXIX, 20-XL se pose l'objection à laquelle se heurteront plus tard gnostiques et manichéens. L'auteur reconnaît l'existence du mal physique et moral : il n'en affirme pas moins que Dieu est créateur de toutes choses ; même ce qui nous paraît mauvais vient de Dieu.

Enfin, au deuxième siècle, le livre des *Machabées* (*II Mach.*, VII, 28) nous apporte le témoignage d'une femme du peuple, la mère des Machabées, qui exhorte en ces termes le dernier de ses fils : « Je t'en conjure, mon enfant, regarde le ciel et la terre, vois tout ce qu'ils contiennent, et sache que Dieu les a créés de rien ἐξ οὐκ ὄντων, et que la race des hommes est ainsi arrivée à l'existence. » A la suite d'Origène, tous les

<sup>1</sup> Cf. plus haut p. 35, note 1. Sur cette accentuation de la transcendance divine dans les écrits postexiliques cf. BOUSSER, *die Religion des Judentums in neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin, 1903, p. 302-312. On n'osa même plus prononcer le nom de Dieu que l'on remplaça par des appellations abstraites : la Schechina ou l'habitation divine ; la gloire et la majesté divines.

<sup>2</sup> Sur le développement de l'angéologie dans la littérature juive postexilique et le judaïsme postérieur cf. BOUSSER, *op. cit.*, p. 313 sq. Rôle des anges intermédiaires entre Dieu et le monde, p. 323.

<sup>3</sup> *Sap.* VII, 24 — VIII, 19. Cf. H. PINARD, art. *Création* dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. III, col. 2050, sq.

Pères prendront cette expression comme formule de la création *ex nihilo*.

**La littérature extracanonique.** — Si les livres canoniques sont les témoins authentiques de l'orthodoxie, les autres écrits nous renseignent sur l'intensité et l'étendue de la foi juive en la toute-puissance absolue du Dieu Créateur. Nous avons vu comment Philon, malgré toute l'influence que les doctrines du *Timée* avaient exercée sur lui, n'osait se détacher de la foi traditionnelle, mais avait essayé de concilier celle-ci avec le dualisme grec. La croyance en un Dieu transcendant, auteur de la création visible, était, a-t-on pu dire, la pensée centrale de la littérature juive palestinienne et encore davantage de la littérature des communautés helléniques <sup>1</sup>. Le *livre d'Hénoch* (ch. 84) enseigne la doctrine de la création. Bien que les mythes babyloniens et parsistes y aient laissé des traces de leur influence, ils ont été modifiés dans le sens de la croyance traditionnelle. Même doctrine dans le *livre des Jubilés*, et encore dans le *quatrième livre d'Esdras*. Dans ce dernier, l'auteur explique le premier verset de la *Genèse* et l'entend de la création du ciel et de la terre à l'état de chaos ; il se plaît ailleurs à humilier la faiblesse et l'ignorance humaine en face de la sagesse du Créateur <sup>2</sup>.

La foi en une création entendue au sens strictement monothéiste est donc dans toute la littérature juive, officielle ou non canonique, la croyance universellement reçue. Plus tard seulement dans le judaïsme rabbinique se produiront des altérations. En attendant, la vigueur de la foi monothéiste maintient dans sa pureté la conception traditionnelle. Elle va être recueillie dans son intégrité par le christianisme.

<sup>1</sup> BOUSSET, *op. cit.*, p. 295 sq. « In der hellenistischen Literatur ist der Schöpfungsgedanke noch centraler als in der palästinensischen. Der Glaube an den einen unsichtbaren geistigen Gott, der selbst ungeworden diese sichtbare kreatürliche Welt aus sich hat hervorgehen lassen, ist das Allerwesentlichste in der Missionspredigt dieses Judentum. »

<sup>2</sup> Cf. H. PINARD, *loc. cit.*, col. 2053-2054.

## SECTION III

## L'ORIGINE DU MONDE DANS LE CHRISTIANISME

§ 1. LE NOUVEAU TESTAMENT ET LES ÉCRITS  
APOSTOLIQUES.

**Les Évangiles et les Épîtres.** — Jésus a prêché au milieu des Juifs et des Samaritains chez lesquels le sens traditionnel de la narration mosaïque n'était pas mis en question. Aussi ne trouve-t-on pas dans les premiers écrits qui nous relatent son enseignement d'allusion directe à la création *ex nihilo*. Cette croyance est manifestement supposée chez les auditeurs, comme le donnent à entendre certaines expressions où sont associées les idées de création et de paternité divine<sup>1</sup>. Bien que l'apport matériel des textes dans les *Synoptiques* soit nul, il y a cependant dans l'histoire évangélique, dans la mission du Fils et ses déclarations expresses, une grande richesse d'idées : le Dieu suprême nous y est montré à la fois comme créateur et rédempteur ; il ne se désintéresse pas de son œuvre, mais, dans un dessein de bonté, comme il l'avait créée, il la refait à nouveau par l'incarnation. L'idée de la paternité divine qui, depuis l'exil, s'était effacée derrière celle de la transcendance divine, prend maintenant une nouvelle valeur. Enfin le rôle d'intermédiaire du Fils s'affirme. Telles sont, d'après les *Synoptiques*, les données importantes qui seront le point de départ de la spéculation théologique, et où viendront s'alimenter la piété chrétienne et la polémique contre les Gnostiques.

Les *Épîtres*, qui s'adressaient à des convertis venus en majorité du judaïsme, rappellent par endroits la conception de l'Ancien Testament, l'antique foi monothéiste en un seul

<sup>1</sup> Mt, XI, 25 ; Lc, X, 21 et Mt, XXV, 34.

vrai Dieu créateur. « Nous savons, écrit saint Paul aux Corinthiens <sup>1</sup>, qu'il n'y a pas de Dieu, si ce n'est qu'un seul... pour nous il n'y a qu'un Dieu, le Père, de qui sont toutes choses, εἰς Θεὸς ὁ πατήρ; ἐξ οὗ τὰ πάντα, et nous à lui, et un Seigneur Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et par qui nous sommes nous-mêmes ». Un autre passage précise cette action créatrice : « C'est de lui et par lui et pour lui que sont toutes choses. » (*Rom.*, XI, 36.)

Parmi ces épîtres, il en est, les plus tardives, les épîtres que saint Paul écrivait pendant sa captivité, qui dénotent des préoccupations nouvelles. Un mouvement hétérodoxe, le mouvement gnostique, commence à poindre, et cherche à s'infiltrer dans les communautés chrétiennes. Aussi l'*Épître aux Ephésiens* et l'*Épître aux Colossiens*, pour combattre la multiplicité des intermédiaires entre Dieu et le monde imaginés par les Gnostiques, insistent sur l'unicité du Dieu créateur : « Il y a un seul Seigneur... un seul Dieu et père de tout πατήρ πάντων » (*Ephes.*, IV, 5, 6). Le rôle du Fils-Démiurge se précise dans *Col.*, I, 15, 16 : il est « l'image du Dieu invisible, engendré avant toute créature, πρωτότοκος πάσης κτίσεως. « On lui applique ce qui avait été dit du Père, *Rom.*, XI, 36 : tout a été créé en lui, par lui et pour lui, et c'est en lui que tout subsiste. « Il est le principe ἀρχή... parce qu'il a plu à la plénitude πᾶν τὸ πλήρωμα, de faire en lui son séjour. « Saint Paul ici emprunte aux Gnostiques leur terminologie : ils qualifiaient de « plérôme » l'ensemble des éons qui, d'après eux, constituaient la divinité.

Dans l'*Épître aux Hébreux*, cette doctrine se développe de la même façon. L'auteur de la création est tantôt le Fils, ministre du Père, et tantôt le Père lui-même, principe et fin de toutes choses. Comme dans le *Genèse*, c'est la parole toute-puissante qui produit les êtres. Enfin dans le dernier Évangile, toujours la création *ex nihilo* est supposée, mais le rôle d'intermédiaire du Fils est plus nettement accusé que dans les écrits précédents. Le prologue donnera

<sup>1</sup> I *Cor.*, VIII, 6.

l'occasion d'étudier ses rapports avec les créatures et leur préexistence en lui <sup>1</sup>.

**Les écrits apostoliques.** — Bien que, dans cette première période de l'Église commençante, l'enseignement chrétien mette surtout en valeur les doctrines qui lui sont propres et les faits de l'histoire évangélique, cependant la piété aime à rappeler parfois les prérogatives d'un Dieu auteur de toutes choses pour mieux établir le devoir absolu de l'obéissance. « Tu aimeras le Dieu qui t'a fait <sup>2</sup> », dit la *Didachè*, et l'*Épître de Barnabé* ajoute : « tu révéleras celui qui t'a formé <sup>3</sup> ». Après la réception de l'Eucharistie, le fidèle priera ainsi : « C'est vous, ô Maître tout-puissant, παντοκράτωρ, qui avez produit toutes choses pour votre nom, ἑκτίσας τὰ πάντα ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου <sup>4</sup>. » Dans le *Pasteur d'Hermas* seul se trouvent des expressions très explicites sur la création *ex nihilo* : « Avant tout, dit-il, crois qu'il n'est qu'un seul Dieu, qui a tout produit du néant à l'être, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα <sup>5</sup>. » On sait le succès de ce livre parmi les premières générations chrétiennes. Ce passage, en particulier, sera cité par saint Irénée comme de l'Écriture ; il sera aussi invoqué par Origène.

<sup>1</sup> Pour plus de développement cf. H. PINARD, article *Création*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. III, col. 2054-2057. La question des rapports du logos de S. Jean avec le logos de Philon a été l'objet de nombreuses discussions. Les deux conceptions manifestent l'influence d'un même courant doctrinal et le terme de logos dans S. Jean est d'origine alexandrine. Cependant la conception philonienne a davantage subi l'empreinte de la spéculation hellénique. La théologie johannique a été surtout influencée par la tradition biblique. En dépit des rapprochements que l'on peut faire entre Philon et S. Jean, des différences essentielles existent entre leurs façons de concevoir la nature et le rôle du logos. Si, dans le prologue, S. Jean insiste sur le rôle d'intermédiaire que joue le logos dans la création : Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο (1, 3), ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο (1, 10), ce logos n'est pas, comme chez Philon, un simple instrument de Dieu, un être intermédiaire à mi-chemin entre Dieu et le monde. Il est, au contraire, un être personnel, un médiateur qui réunit, dans l'identité de sa personne, les termes extrêmes de la divinité et de l'humanité. S. Jean enseigne clairement l'unité du Père et du Fils et leur immanence réciproque. Cf. J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, t. I, Paris, 1927, p. 492-507 et note J., p. 636, sqq.

<sup>2</sup> C. I, n. 2, FUNK, *Apost. Väter*, in 8°, 1901, p. 1.

<sup>3</sup> X, 2, *ibid.*, p. 29.

<sup>4</sup> *Didach*, 3-5. FUNK, *op. cit.*, p. 5.

<sup>5</sup> *Mand.*, I, 10, *ibid.*, p. 165.

Saint Clément rappelle souvent l'idée de création par les titres qu'il donne à Dieu : ὁ δημιουργὸς καὶ πατὴρ τῶν αἰώνων. L'habitude s'établira de désigner Dieu comme l'auteur tout-puissant de l'univers, et les termes πατὴρ τῶν ὅλων, πατὴρ καὶ κτίστης, πατὴρ παντοκράτωρ, seront bientôt les expressions prédominantes.

Ferme et unanime comme la foi juive dont elle est la continuatrice directe, la foi des premières communautés chrétiennes n'hésite pas sur le sens à donner à la création. L'évêque d'Olympe, au III<sup>e</sup> siècle, la recevra aussi vive et aussi forte. Elle sera cependant entrée en contact avec les classes païennes éclairées et, dès lors, elle aura été en rapport avec la philosophie hellénique. Quelle a été au cours de ces relations son attitude à l'égard du dualisme ? Quels arguments les chrétiens instruits ont-ils opposés aux doctrines grecques ? quels essais de justification rationnelle de leur croyance ont-ils tentés ? L'étude de la pensée chrétienne aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, en nous permettant de répondre à ces questions, nous aidera à reconnaître, dans l'œuvre de Méthode, la part due à l'influence exercée sur lui par ses devanciers.

## § 2. LES APOLOGISTES.

Des écrivains chrétiens, les Apologistes, cherchent au deuxième siècle, entre leur foi et la philosophie grecque, un terrain d'entente. Leur façon de présenter le dogme de la création offre de notables divergences, bien que, sur le fond, ils soient tous d'accord.

Justin et Athénagore s'expriment en un langage qui rappelle de très près celui de Platon. A la suite du maître grec, ils paraissent voir dans la matière une supposition préalable pour la création, une possibilité antérieure à la naissance du monde. Ils n'en font pas, comme Philon, une cause passive en face de Dieu, encore moins lui attribuent-ils des qualités et un principe propre de mouvement comme chez Plutarque<sup>1</sup>. On ne

<sup>1</sup> Cf. plus haut, p. 25 sq.

voit pas que la matière soit chez eux un principe indépendant de Dieu, une sorte de principe parallèle. Elle n'est pas un ἀγέννητον : Dieu seul est ἀγέννητος. Cependant ils la laissent subsister à côté de Dieu sans la faire venir de lui : c'est à côté de l'être, de l'ἀγέννητος, un μὴ ὄν, une pure possibilité d'être. Ces vues, assez confuses dans saint Justin, semblent plus précises chez Athénagore qui distingue entre ὄν, οὐκ ὄν et μὴ ὄν. Le μὴ ὄν n'existe donc pas à proprement parler et ne peut être mis en conflit avec l'ἀγέννητος ; il est ce qui devient, une simple possibilité <sup>1</sup>.

Ces Apologistes, dans leur langage, ne se sont pas suffisamment gardés contre l'influence platonicienne. Il en est d'autres, par contre, qui combattent ouvertement le dualisme dérivé du *Timée*. Tatien rejette explicitement la supposition platonicienne d'une matière incréée. Admettre une matière sans commencement à côté de Dieu, ce serait, dit-il, fixer une limite à la puissance divine. Cette matière au contraire a été créée ; elle n'a pas été créée en vérité par un autre que par l'artisan de toutes choses, mais elle a été projetée par lui seul <sup>2</sup>. L'auteur inconnu de l'*Exhortation aux Grecs*, interprétant le même passage du *Timée* que Justin, explique comment diffèrent les termes ποιητής et δημιουργός que celui-ci employait facilement l'un pour l'autre : la puissance qui permet au Créateur de faire la créature ne dépend que de lui seul, tandis que celle du démiurge est empruntée à la matière <sup>3</sup>. La puissance et la possibilité de créer ne résident pas dans une ὕλη première, mais en Dieu seul. Et le même auteur montre comment concevoir une matière primordiale serait imposer à Dieu une limite dont celui-ci ne pourrait avoir raison <sup>4</sup>.

L'opinion de Platon est encore combattue par Théophile

<sup>1</sup> Au sujet des expressions platoniciennes de Justin et d'Athénagore cf. W. MÖLLER, *Geschichte der Kosmologie*, p. 146-149, Justin, dit M. A. RUECH, *Les Apologistes Chrétiens*, p. 116 sq. s'est exprimé maladroitement, mais il n'a pas admis de matière éternelle. De même Athénagore était opposé à tout dualisme, *ibid.*, p. 190-191.

<sup>2</sup> TATIEN, *Orat.*, 5 (8) : γεννητὴ δὲ καὶ οὐχ ὑπὸ τοῦ ἄλλου γεγονυῖα, μόνου δὲ ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προσβεβλημένη.

<sup>3</sup> *Exhort. aux Grecs*, 22, p. 21, B-C.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 23, p. 22 A.

d'Antioche <sup>1</sup>. Il lui reproche de se contredire en reconnaissant, à côté d'un Dieu créateur de l'univers, une matière incréée et éternelle. Il faudrait déclarer celle-ci divine, *ισόθεος*, et par suite exempte de changement, comme c'est le propre de l'incrée. De plus, qu'y aurait-il de grand à ce que Dieu eût créé d'une matière préjacente (*ἐξ ὑποκειμένης ὕλης*) ? Un artisan humain ne peut-il faire de même ? D'ailleurs, ajoute cet Apologiste, l'Écriture (*Gen.*, I, 2) connaît la création avec matière primordiale, mais celle-ci a été elle-même créée par Dieu (*Ad Autol.*, II, 89). Le propre de l'activité créatrice ne consiste pas à créer avec de la matière, mais à faire passer du non-être à l'être : *τὰ πάντα ὁ θεός ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι*. (*Ad Autol.*, I, 72 A). Théophile le répétera à plusieurs reprises <sup>2</sup>. L'emploi fréquent de cette expression empruntée à 2 *Mac.*, 7, 28 et reproduite par Hermas indique bien qu'elle était déjà d'un usage fréquent dans l'Église. On ne doit pas trop, cependant, en presser le sens. Cette formule a seulement pour but de montrer que Dieu, pour faire apparaître la création, n'a pas besoin de quelque chose qui existe à côté de lui : sa volonté et sa puissance sont des motifs suffisants pour expliquer qu'un monde ait existé, alors qu'il n'y en avait aucun auparavant <sup>3</sup>.

Quelques Apologistes, nous l'avons vu, ne s'étaient pas suffisamment mis en garde contre le langage platonicien. Ils avaient assimilé la matière du *Timée* à celle de la *Genèse* sans se préoccuper d'indiquer comment Dieu l'avait créée. Une autre partie d'entre eux rejette nettement la supposition d'une matière indépendante de Dieu. Si les expressions employées par les premiers rappelaient le dualisme, quelques-unes de celles dont ces derniers se servent favorisent plutôt l'immanence. Ils insistent sur l'essence divine qui se trouve dans tout être. Dieu, d'après Tatien <sup>4</sup>, est *ὑπόστασις τοῦ παντός*, la substance qui se trouve au fond des choses et en con-

<sup>1</sup> Cf. MÖLLER, *op. cit.*, p. 157 sq.

<sup>2</sup> *Ad Autol.*, II, 82 D ; I, 75 A ; II, 88 B ; 92 B.

<sup>3</sup> MÖLLER, p. 158.

<sup>4</sup> *Orat. ad Graec.*, 5 (7).

stitue le fondement essentiel. Toutes choses d'ailleurs, continue le même écrivain, se trouvaient en Dieu en puissance avant la création. Elles ont leur fondement substantiel en lui, car la matière qui est le support et la forme première de tout être dans le monde est projetée, *προσβεβλημένη*, hors de Dieu lui-même <sup>1</sup>.

Bien qu'il n'y ait pas à hésiter sur le fond de la pensée chrétienne, des polémiques seront nécessaires pour en délimiter avec précision le contenu. Cette œuvre va s'accomplir dans la controverse gnostique, au cours de la lutte que soutiendront les écrivains chrétiens contre la spéculation hétérodoxe.

### § 3. LES GNOSTIQUES

**La première gnose.** — En marge de la croyance orthodoxe, prolongement et développement de la pensée juive traditionnelle sur l'origine du monde, naissent de multiples spéculations, mélange d'éléments chrétiens, judaïques et grecs avec des doctrines orientales. C'est en Syrie tout d'abord qu'elles se font jour dès le premier siècle. Saint Justin nous donne quelques détails sur la secte fondée à Samarie par Simon, son compatriote : « Un Dieu abstrait, le monde œuvre d'êtres célestes inférieurs, la divinité partiellement déchue dans l'humanité, la rédemption qui l'en dégage <sup>2</sup>, » telles sont les principales caractéristiques de la gnose qui se montrent déjà. Simon eut de nombreux successeurs et il se produisit après lui, soit par développement de ses doctrines, soit par imitation, un extraordinaire pullulement de sectes, dont saint Irénée a décrit quelques variétés et qu'il range sous le nom général de gnostiques. Elles mêlent toutes l'histoire biblique à des fantaisies métaphysiques. Au sommet des choses, elles placent un être ineffable, une pensée suprême d'où procèdent des groupes d'êtres célestes : les ogdoades et les hebdomades ;

<sup>1</sup> Cf. MÖLLER, p. 160-161.

<sup>2</sup> Cf. L. DUCHESNE art. *Gnose* dans *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, fasc. VII, col. 300.

un désordre survenu de la part d'un éon, l'un de ces êtres, entraîne l'ensevelissement des étincelles divines dans les régions inférieures. Le salut ou dégagement de ces étincelles divines sera l'œuvre de l'éon Christ uni à l'homme Jésus <sup>1</sup>.

**Le système de Valentin.** — De Syrie, la Gnose passe en Égypte. Les grands gnostiques du temps de l'empereur Hadrien (117-138) : Basilide, Valentin et Carpocrate sont des Alexandrins. C'est le système de Valentin qui est le mieux connu grâce à la description et à la réfutation qu'en a faites saint Irénée. Il semble aussi avoir été le plus répandu. Comme tous les philosophes, depuis Philon jusqu'à Plotin, cet hérétique paraît avoir cherché à résoudre le problème des relations d'un Dieu abstrait et inaccessible avec le *Cosmos*. Voici, exposées dans leurs grandes lignes, ses vues sur les rapports du fini et de l'infini <sup>2</sup>. Au début, il place l'être premier, le Père, l'Abîme inengendré, avec sa compagne Sigè (Silence). Ce principe divin s'épanouit successivement en de multiples couples d'éons, êtres ineffables, qui composent le « Plérôme », sorte de rayonnement du divin. A un moment donné Σοφία, la Sagesse, le dernier venu de ces êtres, est prise d'un désir déréglé et conçoit un être imparfait par essence, Hachamoth, la Concupiscence de la Sagesse, qui est rejetée du Plérôme.

Ici commence la matière. Mais elle est encore pneumatique, sans forme et sans idée, sorte de caricature de l'Absolu que la Sagesse avait voulu indûment connaître et imiter. C'est de cette manière que vont se former, à la suite d'interventions diverses, les substances hylique, psychique et pneumatique.

Le sensible, le fini est ainsi relié au divin, à l'inaccessible infini par une série ininterrompue d'intermédiaires. Le système propre de Valentin n'est donc pas dualiste, comme on a pu le croire. Au sommet des choses se trouve l'être divin, Bythos, l'Abîme inengendré; de lui dérive le Plérôme, première extériorisation du Dieu suprême. La matière n'existe pas en dehors de ce plérôme ; elle surgit seulement à un moment donné par

<sup>1</sup> Cf. L. DUCHESNE, *loc. cit.*, col. 301-302.

<sup>2</sup> *Ibid.*, col. 302-303.

suite d'un désordre qui se produit dans ce monde divin. L'existence du Cosmos est due à l'égarement d'une entité transcendante. La matière est par suite la conséquence de la dégression de la divinité, de son affaiblissement progressif de reflet en reflet à mesure qu'elle descend l'échelle des êtres <sup>1</sup>.

La pensée de Valentin sur l'origine du monde est donc analogue à celle de Philon et de Plotin, qui, nous l'avons vu, devait donner la forme la plus haute et la plus philosophique à l'émanatisme, à cette extériorisation de la divinité par un rayonnement d'énergie qui en laisse la substance intacte. Comment expliquer pourtant que Méthode, dans son traité, attribue à son interlocuteur valentinien des opinions dualistes. La raison en est que les disciples de Valentin, sous prétexte d'amender le système du maître, l'ont déformé dans le sens dualiste. Méthode combat non le système propre de Valentin, mais les doctrines des Valentinieniens de son temps.

Se présentant comme des initiateurs aux secrets d'une science supérieure, les Gnostiques eurent beaucoup de succès. La secte des Valentinieniens surtout eut le plus de vogue. C'est contre elle spécialement que saint Irénée a dirigé son *Adversus Haereses*. En dehors du livre capital de l'évêque de Lyon, nous possédons aussi un ouvrage de saint Hippolyte, la *Réfutation de toutes les hérésies*, plus généralement connu sous le titre de *Philosophumena*. Comme Méthode a des rapports très étroits avec saint Irénée, c'est chez le célèbre évêque asiatic que nous allons étudier la réaction de la pensée chrétienne traditionnelle contre les spéculations fantaisistes des Gnostiques.

<sup>1</sup> Au sujet du dualisme de Valentin, cf. E. DE FAYE, *Gnostiques et Gnosticisme*, Paris, 1903, p. 78 sq. et 97-99. Comme on le verra plus loin (ch. III), Valentin est dualiste en morale et, à la suite des platoniciens, oppose l'esprit à la chair, qu'il regarde comme mauvaise. Mais il n'y a pas chez lui de dualisme métaphysique. D'après les fragments qui nous restent de lui et la tradition ecclésiastique, Valentin n'admettait qu'un seul principe premier.

## § 4. SAINT IRÉNÉE.

**Réfutation des gnostiques.** — L'auteur de l'*Adversus Haereses* s'élève tout d'abord contre la conception gnostique du Plérôme, de cette notion qui, pour ainsi dire, circonscrit la divinité inconnaissable et suppose qu'il y a un endroit dans lequel, au moins d'une façon relative, Dieu ne se trouve pas. A cette conception il oppose l'axiome que l'Absolu ne peut être qu'unique. Par conséquent il ne peut rien exister éternellement à côté, ce serait pour lui une limite. Dieu ou le Plérôme doit tout contenir, et rien ne saurait ni le contenir ni l'entourer. Et saint Irénée combat les conceptions spatiales qu'offraient les descriptions gnostiques. Il montre qu'on ne peut imaginer un espace qui existerait en dehors de la divinité<sup>1</sup>. Cet argument contre le dualisme, qui se trouve aussi chez Athénagore, sera encore repris par Méthode. Irénée insiste sur l'impossibilité d'admettre, comme le fait Valentin, un vide primitif, Sigè, à côté de l'Abîme<sup>2</sup>, soit qu'on veuille tirer ce vide du Bythos, soit qu'on lui attribue l'aséité. Émis par le Père de toutes choses, il serait semblable à lui, parent des autres éons et même plus ancien qu'eux. Sigè se confondrait donc avec Bythos. Si on lui attribue l'aséité, s'il est né de lui-même, ce vide personnifié sera de même nature que le Bythos : il sera élevé à la dignité de principe premier. La négation de l'Absolu serait ainsi égalée à l'Absolu.

Ces objections s'adressent à un dualisme purement extérieur et verbal. Le véritable défaut de tout l'enseignement gnostique se trouve dans un dualisme non apparent et qui est transporté dans la sphère de la divinité elle-même. Le Dieu gnostique est dominé inéluctablement par la négation de lui-même ; il est en proie à une contradiction interne dont il ne peut se dégager. La naissance du monde sensible est transportée à l'intérieur du monde divin, dans le Plérôme ; œuvre

<sup>1</sup> *Adv. Haer.*, II, 1, 2 ; IV, 19, 2.

<sup>2</sup> *Ibid.*, II, 3, 2.

du D miurge et de ses anges, c'est le résultat d'un désordre survenu dans le monde des  ons. L'imperfection et le mal deviennent une tache au sein de la divinité. S'il en est ainsi, qu'est-ce que cette divinité qui permet qu'une tache surgisse en elle, ou qu'un autre crée en elle contre sa volonté <sup>1</sup> ? Quels que soient les intermédiaires que l'on imagine entre Dieu et le monde, Dieu connaît et veut la production des êtres ; c'est lui qui en est la véritable cause <sup>2</sup>. Admettre que le D miurge et ses anges créent et organisent le monde contre la volonté divine, c'est accuser Dieu d'ignorance ou d'impuissance. La chute et la faute d'un  on ou du D miurge retombent finalement sur Dieu lui-même, ou bien il faut dresser en face de lui un être plus fort, et rendre Dieu esclave de la nécessité <sup>3</sup>.

Tel est le dualisme immanent auquel devait succomber l'enseignement gnostique. La divinité, se développant pour créer le monde, est soumise au *Fatum* antique, à la Fatalité qui la pousse à subir une sorte d'assombrissement, une chute et la négation d'elle-même. C'est contre ce processus naturel auquel le divin se trouverait assujetti par une loi fatale que la conscience de l' glise protestait et que s'est élevé saint Irénée.

Il a également combattu la conception proprement émanatiste des systèmes gnostiques : cette série de puissances ou d' ons qui, par un affaiblissement progressif, mène du divin au matériel et au sensible. Quel que soit le mode de cette émanation, génération, rayonnement (*quomodo a sole radii*), ou développement analogue à la végétation (*velut ab arbore rami*), la substance divine, dit Irénée, doit toujours rester identique dans le Plérôme. Mais alors se pose le dilemme suivant : les émanations sont impassibles comme le Dieu premier et l'on ne saurait admettre l'ignorance ou l'erreur dans l'un quelconque des  ons ; ou bien elles ne le sont pas et, par suite, le Dieu premier lui-même ne peut pas l'être, et lui aussi est sujet à l'ignorance <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Adv. Haer.*, II, 4, 2. « Qualis Bythus erit sustinens in sinu suo maculam fieri, et permittens in suis alterum quemdam condere vel proferre, praetersuam mentem? »

<sup>2</sup> *Adv. Haer.*, II, 2, 3.

<sup>3</sup> *Ibid.*, II, 5, 2-3.

<sup>4</sup> *Ibid.*, II, 17.

Si l'affaiblissement progressif du divin est en contradiction avec la vraie notion de la divinité, il en est de même de la multiplicité d'êtres divins imaginés par la fantaisie des Gnostiques. Cette séparation en couples d'éons mâles et d'éons femelles ne fait que transporter les affections et les passions humaines au sein de la divinité. Pourquoi d'ailleurs des ogdoades, des décades ou dodécades ? Visiblement ces nombres ont été empruntés au monde de la créature<sup>1</sup>. Toute cette théogonie bizarre n'a pour but que d'aboutir au développement cosmique. Et saint Irénée montre qu'à ce morcellement du divin s'oppose l'unité et la simplicité de Dieu<sup>2</sup>.

### **La conception chrétienne de la création dans saint Irénée. —**

La conscience chrétienne était profondément choquée par les conceptions cosmogoniques de la Gnose, qui entraînaient la divinité dans un développement cosmique semblable au naturalisme des anciens Grecs. Elle ne pouvait accepter une chute du divin et la doctrine gnostique du salut, cette sorte de retour du divin en lui-même après qu'il a traversé et surmonté sa propre négation. C'était détruire toute l'économie du salut chrétien et revenir au fatalisme antique.

La Gnose partait du concept de Dieu pour descendre progressivement jusqu'au monde. A ces constructions de la pensée hétérodoxe l'évêque de Lyon oppose la foi traditionnelle en un Dieu créateur fondée sur les témoignages scripturaires. Dieu a tout créé par lui-même de ses mains, c'est-à-dire, explique Irénée, assisté du Verbe et de la Sagesse, du Fils et de l'Esprit, qui ont toujours été inséparables de lui : « unus Deus, qui Verbo et Sapientia fecit et adaptavit omnia. » Le passage d'Hermas relatif à la création *ex nihilo* est approuvé et cité comme appartenant à l'Écriture (IV, 20, 1-3). Cette foi était si inébranlable dans la conscience chrétienne qu'elle avait poussé saint Justin à dire : « Je n'aurais pas cru au Seigneur lui-même, s'il m'avait annoncé un autre Dieu que

<sup>1</sup> *Adv. Haer.*, II, 15, 1-2.

<sup>2</sup> *Ibid.*, II, 13, 2.

notre Créateur » (IV, 6, 2). Au témoignage de l'Évangile et de l'Écriture s'ajoute encore celui du monde, qui constitue par lui-même une révélation d'un Dieu unique, créateur et providence <sup>1</sup>. Ce Dieu est incompréhensible et sa grandeur ne saurait se mesurer à son œuvre, mais nous devons confesser qu'elle ne tarit pas, qu'elle contient tout et parvient jusqu'à nous <sup>2</sup>. Enfin sa science et sa providence ne connaissent pas de limites, elles s'étendent dans le passé et le futur à toutes les créatures <sup>3</sup>.

La conscience chrétienne réclamait donc, à l'encontre des théories gnostiques, un Dieu, cause unique du monde, et qui fût avec lui en un rapport étroit et immédiat. D'autre part, il fallait sauvegarder sa pleine indépendance, en évitant de l'entraîner par la création dans un développement fatal de sa nature. Dans ces conditions, le passage de Dieu au monde ne peut se faire que si toutes choses trouvent la raison de leur être et de leur existence dans la toute-puissance et la volonté propre d'un Dieu parfait se suffisant pleinement à lui-même. Par conséquent, pas de matière première nécessaire au Créateur : Dieu peut trouver lui-même cette matière première ; ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu <sup>4</sup>. De même, inutiles les intermédiaires : Dieu a tout créé par sa parole et sa sagesse <sup>5</sup>.

Le processus naturel auquel la gnose soumettait Dieu est évité : la création, dans Irénée, n'est pas un débordement du trop-plein divin, une prise de possession plus complète, pour Dieu, de sa vie, mais un acte spontané de sa libre volonté <sup>6</sup>. Et, absolument indépendant, c'est en

<sup>1</sup> « Ipsa autem creatura in qua sumus, per ea quæ in aspectum veniunt, hoc ipsum testante, unum esse qui eam fecerit et regat. » *Adv. Haer.*, II, 27, 2.

<sup>2</sup> *Ibid.*, IV, 19, 3.

<sup>3</sup> *Ibid.*, II, 26, 2.

<sup>4</sup> *Ibid.*, II, 10, 4. « Deus quam homines hoc primo melior, eo quod materiam fabricationis suæ cum ante non esset ipse adinvenit ».

<sup>5</sup> *Ibid.*, II, 2, 5. « Proprium est enim hoc dei supereminentiæ, non indigere aliis organis ad conditionem eorum quæ fiunt, et idoneus est et sufficiens ad formationem omnium proprium ejus verbum. »

<sup>6</sup> *Ibid.*, IV, 20, 1. « Omnia libere et sponte fecit. » II, 30, 9. « Ipse a semetipso fecit libere et ex sua potestate et disposuit et perfecit omnia, et est substantia omnium voluntas ejus. »

lui-même qu'il trouve les idées et les modèles des choses <sup>1</sup>.

Cet acte de la liberté divine n'est pas cependant caprice ou fantaisie. Les Apologistes et, parmi eux, notamment, Athénagore, avaient déjà attiré l'attention sur la bonté divine, but de la création de l'homme et du monde <sup>2</sup>. Irénée insiste également sur l'amour et la bonté d'un Dieu qui veut se révéler. Le monde ne dépend pas ainsi immédiatement de l'essence divine, mais il est le résultat du pur amour désintéressé de Dieu, d'un Dieu parfait et qui n'a absolument pas besoin de sa créature. « Igitur initio non quasi indigens Deus hominis plasmavit Adam, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia » (IV, 14, 1). D'après les Apologistes, la création était une libre manifestation de l'amour divin à l'égard de l'homme. Irénée précise davantage : le but de la création, c'est le déploiement de toute l'économie du salut, le développement de cette longue série de bienfaits divins par lesquels l'homme peu à peu s'accoutume à porter en lui l'esprit de Dieu, à communiquer avec Dieu et à produire des fruits d'immortalité <sup>3</sup>.

La communication qui nous est faite de cet amour est pour nous, ajoute l'évêque de Lyon contre la spéculation gnostique qui cherchait à saisir Dieu dans son infinité, le vrai et le seul moyen de pénétrer jusqu'à l'essence divine. Inaccessible à l'homme dans sa grandeur, Dieu s'est mis, par amour, à la portée de l'humanité. Préparé par l'Esprit Divin et conduit par le Fils de Dieu, l'homme est appelé à jouir auprès du Père du don suprême de sa bonté, de la vision de Dieu, participation à la vie divine elle-même <sup>4</sup>. Cette dernière idée, exprimée toutefois en des termes différents, sera l'une des idées les plus chères à Méthode, chez qui nous retrouverons aussi la plupart des vues précédentes.

<sup>1</sup> *Adv. Haer.*, IV, 20, 1. « Ipse a semetipso substantiam creaturarum, et exemplum factorum, et figuram in mundo ornamentorum accipiens. » Cf. aussi II, 7, 5 ; 16, 3.

<sup>2</sup> ATHÉNAGORE, *De res.*, I, 1, 53, A.

<sup>3</sup> *Adv. Haer.*, IV, 4, 4. « Unus igitur Deus... qui temporalia fecit propter hominem, ut maturescens in eis fructificet immortalitatem, et qui æterna superducit propter suam benignitatem. » Cf. aussi IV, 14, 2.

<sup>4</sup> *Ibid.*, IV, 20, 5-7.

## § 5. LA CRÉATION DANS CLÉMENT D'ALEXANDRIE ET ORIGÈNE.

Après la vigoureuse réfutation des spéculations gnostiques par saint Irénée, le péril qu'elles présentaient pour la foi, au troisième siècle, était devenu beaucoup moindre. A cette époque, dans l'Église, des esprits cultivés s'adressèrent à la philosophie grecque, à cette même source dont s'étaient inspirés les hérétiques ; ils y cherchèrent un utile auxiliaire pour l'investigation de leurs croyances, déterminés cependant à en rejeter les éléments nettement incompatibles avec la foi traditionnelle. Ce fut surtout l'œuvre des chefs de la célèbre École l'Alexandrie : Clément et Origène.

**Clément et la création.** — Au sujet de la création, Clément a soin de repousser l'éternité de la matière, ce dogme, peut-on dire, cher à toute la philosophie grecque. La création, affirme-t-il, doit être rapportée uniquement à la volonté de Dieu, qui en est la complète et la suffisante explication <sup>1</sup>. Bien qu'il adopte les expressions platoniciennes, il rappelle que les philosophes n'ont pas enseigné l'existence d'un seul principe ἀρχή; Platon seul, croit-il, le laisse entendre dans le *Timée*.

Pour lui, la matière, qu'il désigne à la façon de Platon comme le μὴ ὄν, existe en dehors du temps, ὅλη ἀχρονος. Elle est aussi ancienne que l'activité de Dieu ; elle n'a pas de commencement temporel, mais elle ne trouve pas son principe en elle-même : elle n'est pas ἀρχή, elle a sa cause éternelle en Dieu. Il ne faut pas donc penser que la création a eu lieu dans le temps, mais plutôt que le temps a commencé avec elle. Ce qui n'empêche pas d'ailleurs que le monde soit γεννητός <sup>2</sup>, produit.

Dieu entre en relation avec le monde par l'intermédiaire de son Fils ou Logos. Puissance, sagesse, volonté du Père,

<sup>1</sup> *Paed.*, I, p. 114. *Coh.*, 4, p. 55. Cf. W. MÖLLER, *Geschichte der Kosmologie*, p. 521.

<sup>2</sup> MÖLLER, p. 520.

manifestation de sa bonté et de son amour, il est le principe qui ouvre vers l'extérieur la monade divine <sup>1</sup>. A la différence des Gnostiques et des Néo-platoniciens qui entraînaient la divinité dans une évolution cosmique, Clément sauvegarde la distinction entre la divinité et le monde. Le Fils est toujours qualifié de ἀνάρχως γενόμενος, jamais de γενητός. Ceci est le fait du monde, car il se décompose en moments successifs de la durée et en parties étendues dans l'espace. Mais la génération du Fils est un rapport éternel, où commencement et fin se confondent. En relation avec le monde seulement, on peut le désigner comme premier engendré <sup>2</sup>. Aussi, à l'opposé des hérétiques, Clément exclut-il expressément toute relation substantielle cosmogonique, entre Dieu et le monde ; l'homme particulièrement, la plus belle des créatures, n'a pas de liens de parenté physique avec la divinité. Impossible que nous soyons des parties de Dieu : ce serait mêler Dieu au péché. L'amour de Dieu pour l'homme n'est pas celui d'un être pour d'autres êtres de sa race : il est absolument libre, car nous n'appartenons à Dieu que comme l'œuvre de sa volonté <sup>3</sup>.

Bien que Dieu soit pleinement indépendant, il est dans sa nature de révéler sa bonté. Cette révélation a pour terme le monde et, dans celui-ci, l'homme de qui Dieu a voulu se faire connaître et à qui il a voulu manifester son amour. Voilà pourquoi l'homme, but de la création, a, par son être spirituel notamment, des relations toutes particulières avec Dieu. Son esprit, le νοῦς, est l'image de Dieu, plus exactement l'image du Logos, image lui-même de Dieu <sup>4</sup>.

**Origène. Réfutation du dualisme.** — Malgré l'influence de la philosophie platonicienne, Clément a évité toute conception dualiste dans les rapports de Dieu et du monde. La création *ex nihilo* était l'un des premiers articles de la foi judéo-chré-

<sup>1</sup> Sur la conception du Logos dans Clément. Cf. MÖLLER, p. 515-519, 525.

<sup>2</sup> MÖLLER, p. 523.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 524.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 530.

tienne universellement reconnus dans l'Église. Origène, son successeur à l'École d'Alexandrie, donne le premier essai de démonstration rationnelle de la non-éternité de la matière. Dieu, dit-il, n'est pas un artiste humain qui a besoin d'une matière pour réaliser son œuvre ; « en vertu de sa puissance et de sa sagesse ineffables, Dieu peut — tous ceux qui admettent la Providence le reconnaissent — former à son gré des qualités pour orner l'univers ; pareillement sa volonté doit être capable de produire la substance même dont il a besoin <sup>1</sup> ». Origène continue en montrant combien l'hypothèse d'une matière éternelle, incréée est inutile ou peu raisonnable. Un de ses commentateurs résume ainsi son raisonnement : « Est-il plus facile de comprendre une matière indépendante de Dieu quant à son être et dépendante de lui quant aux formes qu'elle reçoit ? est-il plus facile de comprendre une matière qui, existant par elle-même, tient d'elle-même la capacité de recevoir certaines qualités et certains mouvements, sans avoir par cela même ces mouvements et ces qualités <sup>2</sup> » ? Le docteur alexandrin s'étonne que les philosophes grecs ne soient pas arrivés à découvrir le dogme chrétien de la création *ex nihilo* <sup>3</sup>.

**La création « ab æterno ».** — Cette création, cependant, il la conçoit comme éternelle. Il croit cela nécessaire pour sauvegarder les attributs divins de sagesse, de bonté, d'immuabilité. « Si le monde a commencé dans le temps, se dit-il, que faisait Dieu avant le commencement du monde ? Il est aussi impie qu'absurde de se représenter la nature de Dieu inactive, ou sa bonté inefficace, ou son domaine sans sujets <sup>4</sup>. »

<sup>1</sup> Cf. PRAT, *Origène*, p. 69. Ce texte devenu classique et dont saint Basile et saint Ambroise devaient s'inspirer, se trouvait dans le *Commentaire sur la Genèse*, I, 12 ; il nous a été conservé par EUSÈBE, *Prep. évang.*, VII, 20.

<sup>2</sup> DENIS, *Philosophie d'Origène*, p. 148, sq. BOSSUET argumente d'une façon semblable : « être capable de forme, c'est déjà quelque forme ; c'est quelque perfection que d'être capable de perfection : et si la matière avait elle-même ce commencement de perfection et de forme, elle en pourrait aussitôt avoir d'elle-même l'entier accomplissement. » *Elévations*, III<sup>e</sup> semaine, II<sup>e</sup> Élévation.

<sup>3</sup> La formule théologique est donnée par ORIGÈNE : « Dieu a fait les êtres de rien : *ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα ἐποίησεν.* » *In Joan.*, I, 18 (XIV, 53).

<sup>4</sup> *De princip.*, III, v, 3. PRAT, *op. cit.*, p. 70.

Influencé probablement, comme avait dû l'être Clément, son prédécesseur, par le souvenir platonicien du bien qui s'épanche au dehors par inclination naturelle, peut-être aussi par le terme grec de παντοκράτωρ, « Seigneur universel », qui exprime l'acte réalisé de la toute-puissance plutôt que la puissance inhérente à l'être, Origène ne comprenait pas que Dieu, même ne vivant que de sa vie intime, n'est pas inactif et que sa toute-puissance consiste dans le pouvoir de semer librement dans le temps et dans l'espace des êtres finis sans que leur existence ajoute une perfection réelle à l'acte immanent de cet attribut, en d'autres termes, il confondait « l'attribut immanent, infini et nécessaire et sa manifestation extérieure, libre et bornée dans la réalité actuelle, quoique susceptible d'accroissements indéfinis <sup>1</sup>. » Puisque Dieu est éternellement créateur, éternellement des êtres créés ont dû exister <sup>2</sup>. Cela ne veut pas dire que le monde actuel existe de toute éternité. Il a eu un commencement, car tout ce qui peut être compris a un commencement et une fin. Or Dieu peut comprendre le monde. Et, à la suite des Stoïciens, Origène admettait une succession de mondes, mais, contrairement à leur opinion, pas tous semblables <sup>3</sup>.

**Passage de Dieu au monde.** — Le monde est essentiellement lié à Dieu. Comment de la simplicité et de l'infinité passer à la multiplicité finie et diverse ? Le néo-platonisme imaginait un rayonnement fatal de la divinité ; il dégradait insensiblement le divin pour descendre jusqu'à l'univers matériel. Le hardi penseur alexandrin scrute à son tour le problème en utilisant les données de la foi chrétienne <sup>4</sup>. La sphère divine trinitaire est pure spiritualité, absolue immatérialité. Le Père, principe inengendré, ἀγενής ἀρχή, se manifeste dans le Logos, son Fils, son image parfaite, éternel éclat de sa lumière. Le mouvement vital divin n'est pas aveugle comme dans le

<sup>1</sup> PRAT, p. 70 et 72.

<sup>2</sup> *De princip.*, I, II, 10.

<sup>3</sup> *Ibid.*, III, v, 1, 2, 3 ; II, III, 4, 5.

<sup>4</sup> Sur la conception de Dieu et du Logos en relation avec le monde. Cf. MÖLLER, p. 541-547.

néo-platonisme. En toute conscience et de sa propre volonté, le Père déploie la plénitude de son être dans le Fils. Dans celui-ci, sagesse, force et volonté subsistantes du Père, éternellement engendré par lui, mais hypostatiquement séparé de lui, se trouvent les pensées multiples qui comprennent les relations raisonnables des choses et rendent possible l'existence de toute la création <sup>1</sup>. Ainsi, dans la sphère divine, un mouvement éternel, un développement conscient et voulu, appelle, sans que le divin dégénère, un mode d'être secondaire qui s'ouvre sur la diversité et la multiplicité et porte en soi l'idée du monde.

Le passage de Dieu au monde offre toujours une difficulté. Dieu, quels que soient les termes de sa vie trinitaire, reste pur esprit immatériel, non soumis au changement, essentiellement bon. Le monde qui tombe sous nos sens est, au contraire, matériel, soumis à la corruption et au devenir. Comment tirer de l'essence de Dieu un monde qui lui est si étranger ? Il faut remarquer que ce monde matériel et sensible n'est pas pour Origène, nous allons le voir, un but en lui-même. Le monde céleste des esprits a été créé le premier : voilà le but propre de la volonté créatrice et de la bonté divines <sup>2</sup>. Dieu s'épanouit d'une nouvelle façon, comme dans l'épanouissement trinitaire. Ce monde des esprits paraît étroitement apparenté à l'être divin : la créature tient son être de la participation au divin <sup>3</sup>. Malgré leur parenté divine, les esprits ne forment pas cependant avec Dieu une même essence. La créature est toujours caractérisée par le passage du non-être à l'être ; elle tombe dans la succession temporelle, et sa participation aux biens divins, qui constitue son essence, n'est que partielle, successive, et se renouvelle sans cesse <sup>4</sup>. Douées du libre arbitre, verrons-nous dans un autre chapitre,

<sup>1</sup> *De princip.*, I, II, 2.

<sup>2</sup> *Ibid.*, II, IX, 6. « Hic cum « in principio crearet » ea, quæ creare voluit, id est rationabiles naturas, nullam habuit aliam creandi causam nisi se ipsum, id est bonitatem suam. »

<sup>3</sup> « Quæ participatio Dei patris pervenit in omnes tam justos quam peccatores et rationabiles atque irrationabiles. » *De princip.*, I, III, 6.

<sup>4</sup> MÖLLER, *op. cit.*, p. 548.

les créatures raisonnables peuvent ou s'approprier le bien divin ou se détourner de lui. Et voilà, obtenue à partir de Dieu, mais en dehors de lui, l'origine de la diversité. Dieu reste égal à lui-même ; son immutabilité, son universelle activité passent en d'innombrables diversités, mais le principe en réside dans le libre arbitre de la créature. Avec la chute des esprits commence le monde matériel. La matière corporelle est la forme d'existence de l'esprit tombé, car, en dehors d'elle, il n'y a pas d'expression possible de la diversité <sup>1</sup>.

## § 6. MÉTHODE.

L'aperçu historique précédent nous a permis de savoir à quel point en était, à l'époque de Méthode, la question de l'origine du monde. Nous connaissons les opinions diverses soutenues par la philosophie grecque, et nous avons vu comment la foi judéo-chrétienne, en entrant en relation avec elles, n'avait rien abandonné de son intransigeance. La croyance de l'Église, à la fin du troisième siècle, ne fait donc pas de doute. Cependant, à côté d'elle, des dissidents, les continuateurs des sectes gnostiques du deuxième siècle, mêlaient dans leurs spéculations doctrines platoniciennes et doctrines chrétiennes. L'origine du mal dans le monde leur paraissait avoir une raison cosmologique et s'expliquer, selon l'opinion courante dans la philosophie hellénique, par la résistance et le

<sup>1</sup> *De princip.*, II, III, 3 : « Numquam poterit mundus nisi ex varietate ac diversitate constare ; quod effici nullo genere potest extra materiam corporalem. » Sur la question des relations de la matière avec l'esprit, Origène n'est pas clair. Tantôt il semble attribuer aux esprits une pure immatérialité, tantôt il fait de ce caractère le privilège exclusif de la divinité. La solution de la difficulté, d'après MÖLLER, p. 555, se trouve dans le concept de la matière, tel que l'entend Origène. La matière n'est pas une substance ni un corps, mais seulement, dans les corps, le substrat des changements, la possibilité, en soi purement vide, de l'être fini et changeant, un « punctum solius subjacentiæ », pour les qualités. Les esprits créés, en tant qu'ils existent, sont des « puncta solius subjacentiæ » qui reçoivent la qualité spirituelle qui les apparente à Dieu. La matière première ne serait que la limitation naturelle et universelle des esprits. Cf. *De princip.*, II, 1, 4 ; IV, 33, 34 ; *De orat.*, 27. Par la chute des esprits loin de Dieu, la matière a dégénéré de son état premier ; elle est tombée dans l'état de corporéité sensible. Les esprits se sont revêtus de chair et le monde visible a pris naissance.

désordre naturels d'une matière primordiale, principe incrée et ultime substrat des choses. Dans l'Église même, des chrétiens avaient-ils adopté de semblables vues ? Nous l'ignorons. Comme elles avaient beaucoup de vogue, elles étaient, du moins, de nature à faire impression sur certains esprits parmi eux et l'on comprend que l'Église, par l'intermédiaire de ses docteurs, ait cru bon, à plusieurs reprises, de réfuter les erreurs dualistes.

Après les Apologistes, saint Irénée et Origène avaient combattu le dualisme. Méthode, dans ce traité, continue leur œuvre en s'inspirant d'eux le plus souvent. Nous allons voir de quelle façon il procède et comment il utilise les emprunts qu'il fait à ses prédécesseurs.

**Discussion du dualisme.** — L'hypothèse d'une matière primordiale est introduite comme solution au problème du mal (III, 9). L'interlocuteur qui la soutient est un valentinien. Valentin, nous l'avons remarqué, n'était pas proprement dualiste, mais émanatiste. Méthode doit avoir en vue des sectes qui se réclamaient du grand chef gnostique, mais qui avaient fait subir à ses doctrines de notables altérations. La réfutation de l'opinion hétérodoxe s'étend du chapitre V au chapitre XII. En voici les diverses étapes : 1<sup>o</sup> le dualisme est rejeté par la raison, qui ne saurait concevoir la coexistence de deux principes incréés (V-VI). 2<sup>o</sup> Par contre la création *ex nihilo* est possible : l'hypothèse dualiste suppose que Dieu peut créer les qualités *ex nihilo* (VII). 3<sup>o</sup> Argument *ad hominem* : l'hypothèse de la matière première, dans l'esprit des dualistes, a pour but de dégager la responsabilité de Dieu dans l'existence du mal ; or, cette responsabilité reste entière. L'hypothèse est donc inutile (VIII). 4<sup>o</sup> Cette responsabilité reste encore entière, si, au lieu de supposer comme précédemment la matière dépourvue de qualités, on la suppose préexister douée de qualités (IX-XI). 5<sup>o</sup> La nature de la matière, d'après les notions de physique de Méthode, apporte une confirmation aux conclusions précédentes.

Dans la première partie, Méthode emprunte à saint Irénée

(*Adv. Haer.*, II, 1, 2) la notion de l'intervalle conçu comme une réalité qui aurait une existence propre. Voici son argumentation : elle est un exemple intéressant de sa dialectique.

Deux principes incréés ne sauraient coexister. On est placé en effet devant le dilemme suivant : ou Dieu est séparé de la matière, ou il en est une partie.

S'il en est une partie, Dieu et la matière forment un même tout et il n'y a qu'un seul incréé.

Si Dieu est séparé de la matière, il doit nécessairement exister un intervalle qui les sépare. Il y aura donc trois incréés (V).

Troisième supposition. On peut trouver une échappatoire : Dieu n'est ni séparé de la matière ni uni à elle, mais il est en elle ou la matière est en lui comme dans un lieu. Ceci est encore inacceptable :

A. Si la matière est le lieu de Dieu, voici les conséquences inadmissibles qui découleraient de ce fait :

- a) Dieu serait circonscrit spatialement par la matière ;
- b) il devrait flotter en désordre comme la matière ;
- c) il aurait été un jour dans les éléments en désordre.

De plus si la matière est le lieu de Dieu :

a) Ou Dieu est dans une partie de la matière et alors il est plus petit qu'elle ;

b) Ou bien il est dans toute la matière et alors comment l'a-t-il organisée ? Dans ce cas :  $\alpha$ ) Dieu se serait rétréci, retiré en lui-même, ou bien  $\beta$ ) il s'est organisé en même temps qu'elle. C'est également inadmissible.

B. Dieu est le lieu de la matière. La matière ne peut pas être en Dieu. a) comme les êtres vivants dans l'air ; b) ni comme l'eau dans la terre, car  $\alpha$ ) ou Dieu serait divisé,  $\beta$ ) ou bien Dieu contiendrait le désordre et le mal.

Conclusion : sous prétexte de ne pas vouloir faire de Dieu l'auteur des maux, on aboutit à faire de lui leur réceptacle (VI).

La seconde partie reprend l'argument d'Origène : si Dieu a créé les qualités, il peut aussi créer les substances. L'argumentation de Méthode part de ce principe admis, à la suite d'Aris-

tote, dans la philosophie grecque : la matière première est sans déterminations, sans qualités, *ἄπορος*. Les dualistes reconnaissaient d'autre part que Dieu est l'organisateur du monde. Comme il y a des qualités dans le monde, il faudra en conclure qu'elles ont Dieu pour auteur. L'argumentation se résume ainsi :

Origine des qualités : a) elles ne viennent pas d'autres propriétés fondamentales : la matière n'en a aucune. b) D'autre part, elles sont différentes des substances. c) Il reste qu'elles ont été créées par Dieu du néant.

Objection : Dieu n'a pas pu créer *ex nihilo*.

Réponse : l'homme, par l'art, est créateur. L'exemple des architectes, des constructeurs de vaisseaux, le montre. Et l'art, dans l'homme, n'est pas une substance, mais un accident : il vient *ἐξ οὐκ ὄντων*, du néant. Si l'homme est créateur de qualités, Dieu doit pouvoir davantage, il pourra créer *ex nihilo* non seulement les qualités, mais les substances.

Conclusion : la possibilité de la création *ex nihilo*, démontrée pour les qualités, l'est donc aussi pour les substances (VII).

La troisième partie (VIII) est un corollaire de la deuxième. Les dualistes font appel à une matière préexistante pour expliquer l'existence du mal dans le monde. L'hypothèse est inutile, dit Méthode, puisque le mal est une qualité. Dieu, créateur des qualités, le serait par le fait même du mal. Chez Tertullien (*Contre Hermogène*, XIV), on trouve un argument analogue : l'hypothèse de la matière éternelle ne saurait empêcher que Dieu soit responsable du mal.

La discussion, dans la quatrième partie, se place sur un terrain différent. Un autre interlocuteur intervient, le Compagnon du Valentinien. Le raisonnement précédent, fait-il remarquer, ne porte plus, si l'on suppose que matière et qualités préexistent, c'est-à-dire que la matière est douée par elle-même de qualités. Dans ce cas, le rôle de Dieu aurait consisté à transformer ces qualités pour ordonner le monde (IX-X).

Dieu reste toujours cause du mal, réplique l'Orthodoxe. Pourquoi, en effet, n'a-t-il pas changé les qualités mauvaises

de la matière en qualités bonnes ? Et comme Tertullien encore (*Contre Hermogène*, X), Méthode pose le dilemme suivant : ou Dieu pouvait le faire, et il ne l'a pas voulu, et, dans ce cas, il est responsable ; ou bien il ne le pouvait pas, et alors il est impuissant, ce qu'il est déraisonnable de soutenir (XI).

La discussion se termine par un argument emprunté à la nature de la matière et présenté aussi sous la forme de dilemme. La matière est ou simple ou composée. Si elle est simple, le monde ne saurait se réduire à la matière, car il est formé de diverses substances, c'est-à-dire d'un mélange d'éléments simples. Si, au contraire, elle est composée, elle est donc formée d'éléments simples, et ceux-ci existent avant elle et sont incréés. Au lieu de deux principes incréés, il y en aurait plusieurs. De plus, ajoute Méthode, l'existence des contraires comme l'eau et le feu, la lumière et les ténèbres, qui s'opposent et se détruisent, prouve que les choses ne sont pas formées de la seule matière ; elle ne saurait ainsi s'opposer à elle-même.

Il faut donc conclure que la matière n'existe pas par elle-même (XII).

**Origine du monde et but de la création.** — La discussion continue ensuite sur le mal et le libre arbitre. A la fin du traité (XXII), Méthode revient à la question de la matière et se demande : « Pourquoi, si la matière n'était pas avec Dieu, Dieu a-t-il commencé de donner l'existence au monde ? » Athénagore et saint Irénée avaient montré que le but de l'acte créateur était la manifestation de la bonté divine. L'évêque d'Olympe développe cette idée et donne comme but à la création la manifestation des attributs divins de science, de puissance et de bonté. Comme les arts dans l'homme, science, puissance et bonté en Dieu, sembleraient inutiles, si elles ne s'exerçaient pas. Dieu a créé pour se faire connaître et pour révéler sa bonté. Toute la tradition chrétienne avait insisté sur cette libre expansion de l'amour divin. Elle assignait à la création comme but supérieur celui de conduire l'homme à la vision divine. C'était l'idée mise en valeur particulièrement par Irénée. Elle est reprise, sous une

autre forme, par Méthode. La vision divine est appelée par lui « la jouissance des biens supérieurs ». Le monde a été créé pour l'homme, et l'homme pour glorifier Dieu et jouir de lui.

La création manifeste l'activité divine. Faut-il dire avec Origène que l'œuvre de la création est éternelle, comme le sont les attributs divins de science et de puissance, et que ces attributs n'ont jamais pu ne pas s'exercer ? Méthode a combattu vivement cette opinion du célèbre docteur dans une de ses œuvres, le *De creatis*, dont il ne nous reste maintenant que quelques fragments. On ne peut savoir si elle est antérieure ou postérieure au traité *Du libre arbitre*. Dans celui-ci, l'évêque d'Olympe ne nomme pas Origène. Brièvement il expose la conception d'une création idéale : la science et la puissance de Dieu n'ont jamais été inutiles ou inactives : Dieu portait son œuvre dans sa pensée avant de la réaliser, mais il n'a pas estimé parfait de la garder en lui à l'état de décision sans la faire passer en acte.

La conclusion du traité se rapporte à la question de la matière. Il ne faut pas dépouiller Dieu de sa toute-puissance et n'en faire qu'un ouvrier de la matière. Il est créateur non seulement des formes, mais aussi des substances. Là-dessus le texte grec s'arrête. Quelques mots conservés dans la version slavonne indiquent que Méthode terminait comme il avait débuté, en recommandant de louer Dieu par une vraie doctrine.

---

## CHAPITRE II

### LE LIBRE ARBITRE

#### SECTION I

##### LE LIBRE ARBITRE DANS LA PENSÉE GRECQUE

A la question de l'origine des choses se relie étroitement celle du libre arbitre. L'homme est-il, comme les autres êtres, soumis à une Nécessité implacable qui préside au développement du Cosmos ? Ou bien y a-t-il en lui un pouvoir indépendant des forces de la matière et qui lui permet de s'orienter de lui-même vers un Dieu créateur ? C'est la question du Destin et du libre arbitre. Dans le traité de Méthode nous trouvons la réponse chrétienne. Pour bien distinguer le caractère original de cette conception, il convient tout d'abord de tracer rapidement l'histoire du libre arbitre dans la pensée païenne grecque<sup>1</sup>. Puis un bref exposé de la forme qu'elle a revêtue chez les principaux écrivains chrétiens des premiers siècles permettra de mieux comprendre la forme propre que lui a donnée l'évêque d'Olympe.

##### § 1. LE DESTIN DANS LE PAGANISME ANTIQUE.

Le paganisme grec ancien est dominé par l'idée du Destin ou de la Nécessité que le spectacle sans cesse renouvelé des transformations de la vie végétale, du retour périodique des saisons et du cours régulier des astres avait dû sans doute faire naître. Dans les poèmes homériques une force inéluctable, ἀνάγκη, régit les événements terrestres et célestes.

<sup>1</sup> Sur l'histoire du libre arbitre dans la pensée païenne, cfr. G. FONSEGRIVE, *Essai sur le libre arbitre*, Paris 1896. J'en résume ici les grandes lignes.

Dieux et hommes sont soumis à Zeus ; mais lui, à son tour, dépend d'une puissance redoutable et mystérieuse, la Moïra, aux décrets de laquelle d'ailleurs son intelligence souveraine se soumet de bon gré. Dans la *Théogonie* d'Hésiode et chez les poètes postérieurs, cette Moïra se divise en trois divinités : les Moires, assises auprès du trône de Zeus. Dès lors, Zeus préside à la destinée et les Moires deviennent ses ministres.

Quel était le rôle de Zeus dans la répartition du bien et du mal parmi les hommes ? La pensée d'Homère est assez incertaine : Zeus verse sur la terre les biens et les maux (*Iliade* XXIV, 527). Dans quelques passages, le vieil aède lui attribue, semble-t-il, l'inspiration du mal ; dans d'autres cependant il en rend les hommes responsables. Quelle est donc la puissance propre de l'homme ? Il semble que tout ce qu'il y a de bien en lui soit un bienfait de Zeus. Quant au mal, les Grecs ont hésité à en attribuer la cause à Zeus. D'après l'idéal antique, éléments, dieux et Zeus lui-même, tout obéit aux lois éternelles. Cependant le sens commun de l'humanité se refusait à considérer comme criminelle une action imposée par la nécessité, et rejeter la faute sur les dieux, n'était-ce pas un blasphème ? La faute dépasse alors la destinée, elle est *υπερμυρον* (*Odyssée*, I, 34).

Avec les progrès de la civilisation, les vieilles légendes s'épurent, les idées religieuses et morales s'affinent, une part plus grande est faite à la valeur personnelle de l'homme. Le problème moral a préoccupé les poètes du vi<sup>e</sup> et du v<sup>e</sup> siècles avec une insistance croissante. Les Lyriques du vi<sup>e</sup> siècle ont un vif sentiment de la puissance des dieux, maîtres parfois capricieux de la destinée des mortels. Solon assimile le Destin aux dieux <sup>1</sup>. Devant l'injustice qui triomphe, il se dit « que la volonté des Immortels est un mystère pour les hommes ». Cependant ce triomphe n'est qu'éphémère : le criminel ne saurait échapper à sa destinée, la punition de sa faute retombera sur ses enfants ou ses petits-enfants. Théogonis, par contre, sans cesser de croire à la puissance divine, se plaint

<sup>1</sup> O. HABERT, *La religion de la Grèce antique*. Paris, Lethielleux (pas de date) p. 289.

amèrement à Zeus de l'état misérable des bons et du succès des méchants. Expliquer ce désordre par l'hérédité de la responsabilité morale le révolte. Les vieilles solutions traditionnelles ne le satisfont plus. Comme le dit M. Croiset, « le sentiment de la valeur de l'homme, de sa responsabilité personnelle, lui font transporter dans la conscience individuelle, et non plus hors de chacun, dans l'arbitraire des dieux, les raisons qui doivent décider de la destinée humaine <sup>1</sup> ».

Pindare, au siècle suivant, se fait une haute idée du rôle des dieux. Le Destin aveugle n'a pas de place dans sa philosophie <sup>2</sup>. La destinée humaine dépend de la valeur personnelle et surtout de la Providence divine. L'intelligence et la vertu constituent la valeur de l'homme : elles sont accrues par la culture et le travail, mais elles tirent leur origine des forces mystérieuses de la nature et de la race. La cause suprême en est le principe actif et intelligent qui préside à l'enchaînement des causes apparentes, à savoir la volonté toute-puissante de la divinité. L'ancienne Fatalité inexorable devient une sorte de providence. Bons et mauvais succès sont envoyés à l'homme par Zeus. L'industrie et la vertu humaine ont besoin de la lumière et de l'aide des dieux. Il n'est pas de bonheur permanent contre leur volonté <sup>3</sup>.

Les Tragiques traitent le problème moral en tenant de plus en plus compte du pouvoir propre à l'homme <sup>4</sup>. Les personnages d'Eschyle sont en proie à une grande passion dont le ressort caché est quelque volonté inéluctable de la divinité. Ils souffrent de se sentir portés aux pires malheurs. En accomplissant les arrêts du Destin inexorable, identique à la volonté de Zeus, ils suivent toutefois leur propre volonté. Le poète traduit ainsi, sans essayer de les concilier, les sentiments populaires, les notions qui s'imposaient aux esprits de son temps : nécessité des choses, volonté des dieux, responsabilité humaine.

Chez Sophocle, le Destin et les dieux sont moins au premier

<sup>1</sup> O. HABERT, *op. cit.*, p. 292.

<sup>2</sup> A. CROISSET, *La poésie de Pindare*, Paris, 1880, p. 216 sq.

<sup>3</sup> « O Zeus, de toi viennent les vertus qui font cortège aux mortels; la félicité des sages est durable, mais les succès des pervers n'ont qu'un temps. » (*Isth.*, III. 6).

<sup>4</sup> Sur le problème moral chez les Tragiques, cf. O. HABERT, *op. cit.*, p. 301-340.

plan : ils conduisent les événements, mais avec la collaboration manifeste des héros. Ceux-ci, à la différence de ceux d'Eschyle, ne se sentent plus possédés d'un esprit d'erreur qui les entraîne au malheur. Ils ont davantage conscience d'être maîtres d'eux-mêmes et responsables de leur vie, bien qu'ils s'acheminent où précisément le voulait la Fatalité.

Postérieur à Sophocle de quelques années seulement, Euripide révèle davantage la transformation de l'âme grecque qui se détachait des anciennes traditions religieuses. Bien qu'il utilise les légendes divines et héroïques, sous une forme plus ou moins voilée, il désapprouve et blâme les vieux mythes. Certaines de ses idées sont conformes aux croyances traditionnelles à l'intervention des dieux dans les choses humaines, intervention soumise à l'inéluctable nécessité. Il fait cependant un tel appel aux causes secondes : intérêts, passions et préjugés, que l'intervention des dieux est rendue illusoire. Les personnages ne sont plus aux prises avec des ennemis extérieurs : ceux-ci sont devenus intérieurs et le combat dramatique se livre maintenant dans le cœur. La loi même de la conscience est déclarée supérieure aux dieux <sup>1</sup>.

Les poètes reflètent le sentiment populaire qui, sous l'influence de l'instinct moral, se dégageait peu à peu des croyances naturalistes et prenait une conscience plus vive de la liberté humaine. Comment, cependant, mettre d'accord la puissance divine, les lois immuables qui règlent l'harmonie des choses avec ce pouvoir propre à l'homme, élément de trouble dans l'univers ? Les philosophes devaient s'efforcer de trouver une solution au problème.

## § 2. LE LIBRE ARBITRE DANS SOCRATE, PLATON ET ARISTOTE.

**Socrate et le libre arbitre.** — Les premiers philosophes, préoccupés surtout de l'étude des lois de la nature, avaient professé que tout arrive par nécessité. Cicéron attribue cette

<sup>1</sup> O. HABERT, *op. cit.*, p. 335.

doctrine à Démocrite, Héraclite, Empédocle, Plutarque ; en outre, à Thalès, Pythagore et Parménide. Socrate est le premier qui ait eu des préoccupations morales. Rencontrant la question du pouvoir de l'homme sur ses actions, il ébauche une théorie. Le premier, il explique l'univers par la finalité, c'est-à-dire par la pensée. Les actes humains s'expliquent par la pensée qui les règle, le but qui les attire. Doué de raison, l'homme ne peut agir qu'en vue d'un but, et ce but ne saurait être que l'utile et le plus utile. Le dernier degré de l'utile : tel est le bien absolu. C'est la fin générale de l'homme. Fondée dans la nature des choses, elle est déterminée ; l'homme ne la choisit pas.

Cependant, bien que l'homme aspire nécessairement au bien, n'est-il pas libre dans le choix des moyens ? Non, paraît répondre Socrate. Si la fin est nécessairement imposée, les moyens le sont aussi. On ne saurait choisir, d'après Socrate, que le meilleur moyen ; en choisir un autre serait ne plus tendre à cette fin générale nécessairement imposée. D'ailleurs, en fait, chacun choisit ce qui lui est le plus utile. Si l'on fait le mal, c'est par ignorance du bien. Socrate ne pouvait comprendre qu'on restât indéterminé en face du bien : « Personne n'est volontairement méchant, κακὸς ἔκων οὐδεὶς <sup>1</sup> », répétait-il souvent, refusant d'admettre ce que dira Ovide : « Video meliora proboque — Deteriora sequor. » Il ne comprenait pas que des hommes sains d'esprit et des hommes de raison droite voient le meilleur et fassent le pire. La claire vision du bien, d'après lui, devait entraîner la conformité des actes. Aussi ramenait-il toutes les vertus à n'être que des sciences. « Le vieux Socrate..., dit Aristote, pensait que toutes les vertus étaient des sciences <sup>2</sup>. Pour lui, connaître la justice était la même chose qu'être juste, de même que nous

<sup>1</sup> C'est dans le *Protagoras*, 345, que la théorie socratique du κακὸς ἔκων οὐδεὶς se trouve exposée avec le plus de force : « Pour moi, dit Socrate, je suis bien convaincu que, parmi tous les savants, on n'en trouverait pas un seul disposé à croire que jamais homme se trompe de son plein gré et fasse volontairement des choses mauvaises et honteuses : ils savent parfaitement que les auteurs d'actions mauvaises et honteuses les commettent malgré eux. »

<sup>2</sup> ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, VI, 13 ; cité par FONSEGRIVE, *op. cit.*, p. 14.

sommes géomètres ou architectes, dès que nous avons appris l'architecture ou la géométrie. »

Il semble donc que, d'après Socrate, la volonté n'ait aucun rôle dans l'acquisition de la vertu, et que tout se réduit à des fonctions purement intellectuelles. La fin générale nous est imposée par la nature et les fins particulières de nos actes par la conformité que notre intelligence aperçoit entre la fin générale et chacun de ces actes. L'intellectualisme socratique paraît aboutir à un déterminisme rigoureux. S'il y a des méchants dans le monde, c'est qu'il n'y a pas assez d'instruction.

Mais, ceux qui ne possèdent pas la science, ne leur faut-il pas, pour l'acquérir, de l'attention et de l'effort, œuvre de la volonté ?

Entre les ignorants, voués à l'esclavage des passions, et les hommes qui possèdent la science et obéissent à la raison, se placent ceux qui n'ignorent ni ne savent, mais savent seulement qu'ils ignorent. Ils peuvent ou se laisser dominer par leurs sensations ou chercher librement la science. Dans l'état d'ignorance, l'homme était sous la dépendance des passions ; dans l'état de science, la dépendance n'était pas moins grande à l'égard de la raison ; dans le doute, l'homme se trouve dans un état d'indétermination assez voisin du libre arbitre. C'est dans cet état d'indifférence seulement que l'homme posséderait quelque puissance sur lui-même pour se décider. Telle semble être la pensée de Socrate, mais sous-entendue plutôt que clairement exprimée dans sa doctrine.

**Le libre arbitre dans Platon.** — Comme Socrate, Platon soutient que nous ne sommes pas libres de choisir la fin générale de nos actions, ni les fins particulières, quand nous les connaissons de science certaine. Dans une région supérieure, celle de la science, la raison domine, elle tend infailliblement au vrai et au bien. A l'opposé se trouve le monde de la sensation, où domine l'appétit sensible qui tend infailliblement au faux et au mal. Entre les deux existe le monde de l'opinion. Dans celui-ci, le cœur, ὁ θυμός, symbole des

appétits courageux, peut choisir, et choisit, pour conduire le char de l'âme, au milieu d'apparences souvent trompeuses. C'est la région moyenne entre l'infaillibilité du bien et du mal, où Platon a placé une certaine indétermination des actes.

La puissance de choisir, qu'Aristote et les anciens après lui devaient appeler τὸ ἐφ' ἡμῖν, a donc été reconnue par Platon, bien que peut-être il ne l'ait nommée nulle part. Il l'a située dans le domaine de l'opinion. Ce n'est pas à proprement parler une vraie puissance, mais plutôt une impuissance. Loin de la regarder comme une perfection, il la considère comme une imperfection. L'idéal, pour Platon comme pour Socrate, est le déterminisme du bien. En fait, cet idéal est loin d'être réalisé. A côté d'une quantité d'ignorants qui, semblables aux prisonniers dans les ténèbres de la caverne, sont esclaves de leurs sensations, il est un petit nombre d'hommes libres qui contemplent le ciel et le soleil. Ce sont les savants, assurés de la possession éternelle et immuable du bien : seuls ils possèdent la vraie liberté. Entre les bons et les méchants, les savants et les ignorants se trouve la classe nombreuse des hommes intermédiaires. A eux est réservée la faculté de choisir : puissance par rapport à ceux qui n'en possèdent aucune, mais impuissance par rapport à ceux à qui appartient déjà la réalisation accomplie de l'être. Cette catégorie intermédiaire comprend la moyenne des hommes. Le libre arbitre est par conséquent le lot de la plupart, mais il est conçu comme un défaut et un pis aller.

**Le libre arbitre dans Aristote.** — Les conclusions qui se dégageaient de la doctrine platonicienne devaient être complétées par Aristote et recevoir de lui une base scientifique. Observateur attentif de la réalité concrète, Aristote découvre dans la conscience humaine la puissance du bien et une certaine indétermination des actions. L'homme a en sa puissance le choix éclairé, προαίρεσις, qui s'exerce par la délibération entre des possibles. L'animal, esclave de la sensation, est soumis à l'appétit ; la raison est au-dessus de la

sensation : elle donne à l'homme le pouvoir de délibérer et de choisir. Cette contingence de l'action est le privilège de l'homme.

Ce n'est pas seulement l'étude psychologique qui aboutit à cette conclusion. Pour mériter la louange et le blâme, l'homme doit être le père de ses actions comme il est le père de ses enfants. Il est donc le principe de ses actes, l'auteur du vice et de la vertu. S'il était forcé par une nécessité extérieure ou intérieure, il ne serait plus responsable ; les lois, les préceptes ou les conseils n'auraient plus de sens.

Quelle est donc la nature de l'indétermination de notre volonté et en quoi consiste précisément le libre arbitre ? Aristote reconnaît en nous deux tendances : la tendance au bien qui s'impose à nous, et de plus, l'attrait du plaisir. Si parfois nous suivons le bien inférieur, c'est notre libre choix qui donne à ce bien inférieur la force qu'il lui fallait pour surpasser le bien supérieur. Aristote ne dit plus comme Socrate κακὸς ἐκὼν οὐδεὶς, mais : nous sommes les auteurs du vice comme de la vertu. Nous trouvons évidemment des avantages au vice, mais nous sommes d'autant plus mauvais que nous les préférons à ceux de la vertu.

Entre ces deux tendances, ce qui dépend de nous, τὸ ἐφ' ἡμῖν, réside surtout, semble-t-il, dans l'élection. Les lois de l'intelligence sont fatales ; les spontanéités vitales sont irrésistibles. Le choix se trouve dans une région moyenne, région de la délibération et de la réflexion où la raison nous guide toujours. Cependant la raison n'est-elle pas elle-même une puissance fatale et déterminée ? Le choix échappe à la détermination grâce aux passions, aux affections sensibles de l'être. L'intelligence transige avec les passions. C'est dans la conciliation de la raison avec les passions que se trouve ce qui dépend de nous, τὸ ἐφ' ἡμῖν. Le libre arbitre, d'après Aristote, est donc le résultat indéterminé d'un conflit de nécessités.

La métaphysique ou la physique d'Aristote ne soulèvent-elles pas d'objections contre cette indétermination des futurs ? Son Dieu est acte pur ; il se pense lui-même et ne pense rien

autre. Il n'y a donc pas de contradiction entre la science et la liberté : Aristote supprime la prescience. En physique il est déterministe : c'est l'attrait irrésistible du premier moteur qui met en branle tout le mouvement cosmique. L'homme aussi, même dans la partie la plus haute de son esprit, son intelligence et sa volonté, n'échappe pas aux lois universelles de l'attrait divin. A cause cependant du mélange de nécessités diverses, des oppositions entre l'intelligence et la volonté, les appétits supérieurs et les appétits inférieurs, qui constituent son essence, ses actions restent contingentes. Pour Aristote toutefois, comme pour Platon, et pour l'antiquité tout entière, sauf Épicure, cette indétermination est une infériorité. « L'idéal reste toujours au-dessus de la contingence et de l'indétermination, dans la sphère de l'action indéfectible et assurée, dans l'indépendance parfaite de l'être qui demeure immobile au sein de sa béatitude et de son éternelle pensée <sup>1</sup>. »

### § 3. LE LIBRE ARBITRE D'APRÈS ÉPICURE.

Dans les conditions de l'acte moral, Aristote avait découvert l'idée d'un commencement d'action qui doit se trouver dans l'agent. L'homme doit être le père de ses actions pour en être responsable. Malgré un attrait général vers le bien, l'homme reste le maître de ses actions particulières. Ce sont aussi des considérations morales qui conduisent Épicure au libre arbitre. D'ailleurs toute sa philosophie est en fonction de sa morale. Elle a un but essentiellement pratique. Le souverain bien, pour lui, consiste dans le plaisir du repos, l'absence de douleur. Il faut donc supprimer la douleur. Celle de l'âme est plus à craindre encore que celle du corps. Aussi cherchera-t-il à délivrer l'homme de la crainte des dieux. Dans ce dessein, il a recours à la physique de Démocrite qui donne l'explication des phénomènes naturels sans l'intervention d'êtres particuliers qui les régissent. Cependant, dans la physique de

<sup>1</sup> G. FONSEGRIVE, *op. cit.*, p. 33.

Démocrite, la nécessité domine le monde. Comme Épicure juge cette fatalité encore plus redoutable que les dieux, il imagine la déclinaison spontanée des atomes et, au déterminisme universel, à la nécessité inexorable, il substitue l'indéterminisme universel.

Le libre arbitre, dans la doctrine d'Épicure, se déduit de cet indéterminisme atomique. Composé d'atomes qui déclinent spontanément, c'est-à-dire librement, l'âme est arrachée à l'enchaînement des causes matérielles ; elle va indépendante et libre vers le souverain bien. Tout ce qui pourrait introduire la nécessité est exclu du système : Épicure nie la Providence et la divination. Confondant libre arbitre et spontanéité, il attribue le libre arbitre non seulement aux hommes mais encore aux animaux. Ce libre arbitre est un absolu, un commencement sans cause. C'est le résultat de l'indétermination absolue des atomes qui déclinent sans raison, livrés au pur hasard des rencontres. Dans l'homme, à tout instant, l'action est déterminée par le résultat des indéterminations composées des atomes du corps et de ceux, plus subtils, de l'âme, mais elle est indéterminée par rapport au passé et au futur. La volonté peut donc changer à tout instant sans raison, guidée, comme le monde, par le seul hasard.

Épicure a distingué entre le hasard et ce qui dépend de nous, entre nécessité, hasard et choix. Toutefois, malgré les apparences, le fond de la doctrine est bien le hasard. Dans la logique du système, le libre arbitre de l'homme, bien que résultant et composé, est dans son principe une action inexplicable et sans cause. Les atomes se heurtent au hasard ; prévision, délibération et choix ne peuvent être que des apparences. Ainsi, en voulant échapper à la nécessité, Épicure supprime toute détermination vers une fin et ruine par le fait même la morale qu'il voulait sauvegarder, en même temps qu'il rend impossible toute science véritable. Mais on doit lui faire un mérite d'avoir particulièrement insisté sur le libre arbitre, fondement nécessaire de toute morale, et d'avoir compris qu'il ne pouvait exister sans qu'il fût affranchi de toute détermination extérieure.

## § 4. LE LIBRE ARBITRE ET LES STOÏCIENS.

En opposition absolue avec l'épicurisme, le stoïcisme soutient qu'il n'y a pas de hasard, pas d'effet sans cause. Pour les Stoïciens la croyance à la Providence, à un ordre éternel établi dans le monde, est le dogme fondamental. Comme Héraclite, Démocrite, Anaxagore et les anciens physiciens de l'Ionie, ils adoptent le système de la nécessité : tous les événements se succèdent dans un ordre invariable avec une détermination infaillible. Mais ils sont optimistes : ils reconnaissent une préordination raisonnable et sage de toutes choses pour le mieux. Cette dernière vérité avait été découverte par Socrate, Platon et Aristote qui avaient placé la cause souveraine du monde dans un Être supérieur et extérieur à l'univers. Les Stoïciens, unissant l'Intelligence à la Nécessité, l'enferment dans l'univers. Le Destin et la Fatalité des anciens Grecs sont un aspect du principe divin immanent à la matière : la Providence fait partie de la nature.

Les premiers, les Stoïciens ont établi une doctrine rigoureuse du déterminisme universel. Tout l'ordre extérieur de la destinée est un enchaînement d'événements nécessaires. L'avenir est certain et déterminé. Il n'y a rien de contingent dans le monde sauf pour notre ignorance. Aussi, comme les moindres événements sont reliés entre eux, les Stoïciens affirment que la divination est possible.

Dans cette suite inéluctable de causes qui forment la trame nécessaire de la Destinée, qu'est-ce qui reste en notre pouvoir ? Comment faut-il entendre notre indépendance ? Chrysippe a cherché un milieu entre la nécessité de Démocrite et la contingence d'Épicure. Il distingue entre spontanéité intérieure et nécessité extérieure. Ce qui est en notre pouvoir, c'est l'assentiment de notre volonté, son accord avec les impulsions extérieures. Cependant notre volonté est elle-même soumise au destin : nous agissons volontairement sous l'impulsion de la nécessité. Les Stoïciens s'efforcent ainsi de concilier la

nécessité et ce qui dépend de nous. Au fond le sentiment de notre indépendance vis-à-vis des choses extérieures n'est pas une vraie indépendance intérieure. Aucune de nos actions n'échappe aux lois du Destin et de la Providence. Si nous nous croyons indépendants, c'est que nous ne connaissons pas nos déterminations intérieures, ni la correspondance de ces déterminations avec l'ordre extérieur des choses.

La liberté ne consiste donc pas en une indétermination inintelligible, mais dans la détermination la plus haute et la plus complète. Elle n'est pas un moyen, mais un but. Ce n'est pas une puissance, mais le plus haut degré de la vertu auquel le sage s'élève. Le sage seul est libre et indépendant, car il a maîtrisé si bien ses désirs et ses volontés qu'il accepte volontiers ce que le destin lui impose et ce que la Providence lui ordonne. « Il sait que tout ce qui arrive est bon, il le désire et le veut ; il veut donc tout ce qui arrive ; il est indépendant puisque rien ne le contraint ni ne l'asservit ; libre puisqu'il fait tout ce qu'il veut. Il fait partie de la cité éternelle, de la république divine, dont il accepte les lois ; il est citoyen du monde, le concitoyen et l'égal de Dieu <sup>1</sup>. »

Telle est l'opinion des premiers Stoïciens. Dominés par des préoccupations scientifiques, par l'étude de l'ordre du monde, ils refusent à l'homme tout pouvoir sur ses actes et même sur ses pensées. Plus tard cependant, les derniers Stoïciens, Épictète notamment, seront plutôt préoccupés de morale ; sans admettre l'indépendance absolue de la volonté humaine, ils accorderont davantage à l'indépendance de l'homme et lui reconnaîtront un certain pouvoir sur ses pensées, ses intentions et ses décisions intérieures. Cela suffisait d'après Cléanthe et Chrysippe pour donner à l'acte sa valeur morale.

<sup>1</sup> G. FONSEGRIVE, *op. cit.*, p. 61.

§ 5. LES TRAITÉS *De Fato*.

Les écoles rivales ne tardèrent pas à critiquer et à combattre cette conception du destin, doctrine fondamentale du stoïcisme. La défense de la liberté fut un des thèmes les plus courants parmi les philosophes au déclin du paganisme. Nombreux furent les traités *De Fato* ou Περὶ Εἰμαρμένης<sup>1</sup>. Trois auteurs surtout nous ont laissé un ouvrage sur le destin : Cicéron et un pseudo-Plutarque nous ont transmis les critiques subtiles que Carnéade, un représentant de l'Académie, faisait des doctrines de Chrysippe ; Alexandre d'Aphrodisias nous rapporte les arguments opposés au stoïcisme par les derniers représentants de la philosophie d'Aristote. Un peu plus tard, à Alexandrie, dans la seconde moitié du troisième siècle, Plotin consacrait trois livres de sa III<sup>e</sup> *Ennéade* à traiter les rapports de l'homme avec la Providence et le Destin.

Le *De Fato* de Cicéron paraît assez bien résumer les critiques de Carnéade contre le destin de Chrysippe. Celui-ci soutenait que tout est enchaîné au destin, que tout arrive par des causes antécédentes, mais il voulait conserver quelque activité à la volonté. Carnéade rejette cette doctrine, comme aussi celle d'Épicure sur l'indépendance des atomes livrés au hasard.

Il réfute à la fois la théorie du hasard et celle de la nature soumise au destin. Les hommes peuvent modifier leur naturel : nous ne sommes pas des esclaves de la nature. Cependant la volonté agit-elle, comme le pensait Épicure, sans raison et sans cause ? Carnéade n'admet pas cette indétermination absolue : il ne peut comprendre la volonté sans une cause intérieure qui est sa nature même. Cette cause intérieure est-elle soumise au destin ? Carnéade ne veut pas y soumettre la nature de la volonté. Il soutient que la volonté est libre, c'est-

<sup>1</sup> Cf. EUSÈRE, *Prep. evang.*, VI, qui cite, parmi les auteurs païens, des fragments d'Enomoeus le Cynique (P. G., 21, col. 433-436), de Diogénien le Péripatéticien (*ibid.*, col. 445-456), et d'Alexandre d'Aphrodisias (*ibid.*, col. 456-464).

à-dire indépendante de toute cause extérieure. L'action libre a sa cause dans le libre arbitre qui lui-même n'en a point.

Moins intéressant est le traité du pseudo-Plutarque. L'auteur y soutenait contre les Stoïciens qu'il y a dans le monde du possible et du contingent : c'est la matière dont s'empare notre puissance d'action. Celle-ci s'exerce par la délibération et le choix que l'appétit a précédés. Ces trois éléments, désir, délibération et choix avaient été reconnus par Aristote, ils vont être encore analysés par l'un des derniers péripatéticiens, Alexandre d'Aphrodisias, qui exposera également avec une nouvelle vigueur les arguments du blâme, de la louange et de l'existence des lois, seulement mentionnés par Plutarque.

Le livre d'Alexandre d'Aphrodisias *sur le Destin*, nous donne, au commencement du troisième siècle, un résumé des arguments en cours dans les écoles opposées au stoïcisme.

Tout d'abord c'est un fait d'expérience incontestable qu'il y a une part de hasard, de la contingence dans les choses. Un homme trouve parfois un trésor sans le chercher. Il peut se tenir indifféremment assis ou debout.

Les Stoïciens, avec leur doctrine du destin, se heurtent à toutes sortes de difficultés et de contradictions : la délibération est chose inutile et inexplicable, si nous ne sommes pas maîtres de nos actions. Dans leur théorie, repentir, divination ou prières sont de même inutiles. Le blâme, la louange et les lois n'ont plus de sens, si le libre choix de l'homme n'existe pas. Et si, néanmoins, les Stoïciens prétendent conserver le libre arbitre, ils le réduisent à une sorte de spontanéité intérieure déterminée, mais ce n'est plus le choix entre deux contraires comme l'a démontré Aristote. Ils gardent le mot, mais ils ont supprimé la chose. De plus, s'ils n'ont pas en faveur de leur doctrine des raisons décisives du point de vue spéculatif, au point de vue pratique cette croyance au destin est dangereuse. Elle est donc à rejeter.

Alexandre d'Aphrodisias en fait encore la critique du point de vue du principe de causalité. Étant donné l'antécédent et le conséquent, l'antécédent est nécessaire, mais l'antécédent peut ne pas toujours produire le conséquent ou pas tou-

jours le même. De plus, à moins de supprimer la notion même de cause, il faut, dans la série des causes, remonter et s'arrêter quelque part à une cause elle-même sans cause.

Il est impossible de prévoir des actions indéterminées comme celles qui dépendent de la volonté de l'homme. Qu'est-ce donc que ce pouvoir de notre volonté ? Il est inexplicable, il n'a pas de cause. Si nous faisons le bien, pas de difficulté, nos actions ont une raison. Mais si nous faisons le pire tout en connaissant le bien ? Dans le *De Fato*, Alexandre pencherait vers la solution platonicienne : notre raison nous montre le plaisir qui doit résulter de notre action et nous cédon's à l'attrait de ce plaisir. Mais dans son commentaire d'Aristote, il n'assigne d'autre cause à notre conduite que le non-être que nous avons en nous, car nous ne sommes pas acte pur. Notre volonté libre est sans cause, elle n'a de cause que le non-être, c'est-à-dire le néant.

Remarquons les conséquences contradictoires auxquelles ont abouti ces anciens philosophes, en approfondissant ainsi leur pensée sur le libre arbitre. « Carnéade, voulant conserver le rationnel, va rejoindre Chrysippe et semble renoncer au libre arbitre ; Alexandre d'Aphrodisias, voulant maintenir la puissance de l'homme, la déclare sans cause, en cherche l'origine dans le non-être, va rejoindre Épicure, chasse la raison et ramène le hasard. De plus en plus l'opposition se creuse entre le libre arbitre et la raison. Là où la raison domine, le libre arbitre semble disparaître ; là où le libre arbitre reparait, la raison tend à s'en aller pour laisser la place libre au hasard <sup>1</sup>. »

Cependant toutes les philosophies cherchent à conserver les deux termes, libre arbitre et raison, et à les concilier entre eux. Tel est le but de la philosophie de Plotin qui voudrait, comme Carnéade, occuper une position intermédiaire entre les Stoïciens et les Épicuriens, admettre la providence et le destin sans supprimer le libre arbitre. La providence universelle, d'après lui, est la conformité de l'univers avec l'intelli-

<sup>1</sup> G. FONSEGRIVE, *op. cit.*, p. 74.

gence dont il dérive <sup>1</sup>. Ce monde, comme nature de second rang, est nécessairement imparfait. Mais l'ordre est inscrit dans l'univers, car tout y est conforme à la nature. L'univers est un animal unique d'accord avec lui-même, bien que ses parties soient souvent en conflit. Comme, dans un drame, le sujet reste un malgré les conflits qu'il contient, les bons et les méchants ont leur place dans l'univers sans en troubler l'harmonie. Le bien et le mal sont des parties de la raison universelle <sup>2</sup>.

Quel pouvoir reste-t-il donc à l'homme ? Plotin maintient fermement l'indépendance des âmes individuelles. Bien que tout rentre dans la trame des effets et des causes, que tout résulte de la constitution même de la nature, l'homme est principe d'action ; comme ses actes sont à lui, il est puni ou récompensé pour eux : « Les hommes sont méchants malgré eux ; c'est vrai, parce que toute faute est involontaire ; cela n'empêche qu'ils sont des êtres qui agissent par eux-mêmes, et c'est dans les actes qu'ils font par eux-mêmes qu'ils commettent des fautes ; ils ne seraient pas en faute si ce n'était pas eux qui agissaient <sup>3</sup>. » A la différence des animaux, l'homme possède un principe libre ; aussi peut-on le blâmer quand il est méchant, et ce blâme est raisonnable. Si tous les hommes ne font pas usage de cette faculté supérieure, cela dépend de leur conduite dans une vie antérieure. Mais la métempsychose recule seulement la difficulté. A l'origine, se demande Plotin, pourquoi l'inférieur et la faute ? Tous les êtres ne sont pas de premier rang, répond-il, et la plus légère impulsion suffit à faire dévier les êtres de nature inférieure. Si l'homme naît amoindri, c'est en conformité avec sa nature, et s'il en subit les conséquences, il n'a que ce qu'il mérite <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> III<sup>e</sup> *Ennéade*, II, de *Prov.*, 1.

<sup>2</sup> *Ibid.* de *Prov.*, I, 16-18 : « Il est absurde de faire paraître les âmes sur la scène de l'univers en leur attribuant l'initiative du bien et du mal ; c'est priver la raison de faire le bien, pour lui enlever la responsabilité du mal. Qui empêche au contraire que le bien et le mal soient dans l'univers des parties de la raison universelle, comme, sur la scène, les rôles des acteurs sont des parties du drame ? » (Trad. BRÉHIER, p. 49).

<sup>3</sup> III<sup>e</sup> *Enn.*, II, de *Prov.*, I, 10.

<sup>4</sup> *Ibid.* de *Prov.*, II, 4.

Hiéroclès, disciple d'Ammonius, synthétise les enseignements des Péripatéticiens et ceux des Académiciens ; il cherche, lui aussi, à concilier destin et liberté. Le destin est l'ordre des événements tel qu'il a été disposé par la providence souveraine. Celle-ci a établi des lois auxquelles nous devons obéir. Or, sans le libre arbitre ces lois seraient inutiles. La providence, qui ne fait rien en vain, a voulu, en effet, que les actions fussent punies ou récompensées. Elles ne le seraient pas justement s'il n'y avait pas de libre arbitre. C'est donc que providence et libre arbitre s'appellent l'un l'autre. La justice règne dans le monde tel que l'a disposé la providence ; le libre arbitre, loin de déroger à cet ordre providentiel, ne peut que s'y conformer. Ce sera le dernier mot du paganisme ; il ressemble fort aux doctrines des vieux aèdes ioniens.

La question cependant avait fait de réels progrès. « Voici, dit G. Fonsegrive, le progrès essentiel qui s'est opéré : le pouvoir de l'homme, à peine senti d'abord par les croyants et les premiers philosophes païens, en face de la toute-puissance formidable de la nature extérieure, a été profondément étudié par l'école de Socrate et surtout par Aristote. En même temps, au *fatum* s'est substituée une providence métaphysique. Le pouvoir de l'homme a eu dès lors à se concilier, non plus avec un *fatum* aveugle et tout extérieur, mais avec une providence raisonnable et bonne, immuable dans son essence et dans ses décrets. La question dernière que le paganisme lègue au christianisme est donc celle-ci : Comment le libre arbitre de l'homme peut-il s'accorder avec l'ordre que la providence a établi <sup>1</sup> ? »

<sup>1</sup> G. FONSEGRIVE, *op. cit.*, p. 78.

## SECTION II

## LE LIBRE ARBITRE DANS LE CHRISTIANISME

## § 1. LES DONNÉES APOSTOLIQUES.

**Le libre arbitre, legs du judaïsme.** — De la philosophie grecque, le problème de la conciliation de la providence et du libre arbitre passe au christianisme. La difficulté va même s'accroître avec le dogme chrétien : l'homme, par un premier péché, a compromis le sort de toute sa postérité. Racheté par le Christ, par Dieu lui-même qui s'est penché vers lui, il a continuellement besoin de la grâce divine pour se relever. Il est libre, mais le secours divin lui est indispensable pour parvenir au salut. La croyance chrétienne insistait sur la faiblesse humaine en face de la toute-puissance de Dieu, sans abandonner néanmoins le libre arbitre, que les commandements divins supposent. Elle ne faisait ainsi que développer les caractères de la loi juive, du décalogue, qu'elle avait conservé dans sa forme impérative. A la différence du *Nomos* grec, ordre abstrait, résultat de la contemplation de l'harmonie qui règne dans l'univers, la loi juive est une loi imposée par un souverain à ses sujets. Chez les Grecs, si l'homme dans ses actions ne réalisait pas l'harmonie, c'était une laideur qui peut-être avait son rôle dans la beauté de l'ensemble ; chez les Juifs, l'homme qui désobéit au commandement de Dieu, son souverain, ne revêt pas seulement une laideur morale, il se constitue coupable. Promesses et menaces accompagnent la loi et supposent que l'homme est l'auteur de son innocence ou de sa culpabilité. Il faut donc qu'il soit libre. Même dans les premiers temps de notre ère où s'est développée dans le judaïsme palestinien la doctrine d'une corruption fondamentale du cœur humain, la croyance à la liberté et à la responsabilité humaines n'a jamais disparu <sup>1</sup>. Supprimer

<sup>1</sup> Cf. W. BOUSSER, *die Religion des Judentums*, p. 384-387.

la liberté aurait été supprimer la loi, si chère à la conscience juдаique. On insistait sur ce fait que la loi se dresse contre la mauvaise tendance : à l'homme de choisir. Contre les Esséniens, Pharisiens et Sadducéens restaient attachés à la liberté.

**Le libre arbitre dans l'Évangile et dans saint Paul.** — Héritier du judaïsme, le christianisme en conserve les dogmes. L'Évangile, par ses préceptes et ses conseils, est venu par-faire la loi juive. Comme elle, il suppose le libre arbitre. De même garde-t-il le dogme de la chute. L'homme est déchu de son premier état, son cœur est corrompu, et sa liberté, blessée par la première faute, n'est plus entière. Cependant le Messie devait restaurer l'humanité dans sa dignité première. Dieu en personne, sous les traits du Christ, a voulu apporter à l'homme le secours divin indispensable pour qu'il accomplisse des œuvres méritoires. Dans l'ordre du salut l'homme ne peut se passer de cette assistance divine : « Séparés de moi, vous ne pouvez rien <sup>1</sup> », déclarait le Christ. Et encore : « nul ne peut venir à moi, si cela ne lui a pas été donné par mon Père <sup>2</sup>. »

Cette doctrine de la grâce se trouve très nettement affirmée dans saint Paul. En de nombreux passages, et surtout dans l'*Épître aux Romains*, l'œuvre divine est particulièrement mise en relief. Livré à lui-même, l'homme était esclave de la loi du péché ; la tendance supérieure de l'esprit combattait en lui les aspirations inférieures de la chair sans pouvoir les dominer. Par le baptême, il participe désormais aux fruits de la rédemption opérée par le Christ ; sous la loi de justice, la grâce triomphe en lui <sup>3</sup>. Tout ce qui oriente l'homme vers le salut, prières, résolutions, actes surnaturels, vient de l'impulsion divine <sup>4</sup>. Vocation et justification des élus ont leur raison dans les éternels desseins de Dieu <sup>5</sup>. Mais il est incontestable que, dans l'œuvre du salut, saint Paul admet aussi

<sup>1</sup> Jo., XV, 5.

<sup>2</sup> *Ibid.*, VI, 66.

<sup>3</sup> *Ep. Rom.*, VII.

<sup>4</sup> *Ibid.*, VIII, 26, *Philip.*, II, 13.

<sup>5</sup> *Rom.*, VIII, 28-30.

un certain pouvoir de l'homme. Les exhortations qu'il ne cesse d'adresser aux chrétiens récemment convertis en sont la preuve évidente. L'apostolat qu'il exerce auprès d'eux est un exemple de cette collaboration humaine nécessaire à la réalisation de l'œuvre divine <sup>1</sup>.

Les Pères de l'Église et, à leur suite, les écrivains et les penseurs chrétiens, vont s'efforcer de maintenir et de concilier l'œuvre de Dieu et l'œuvre de l'homme dans le salut. Ils combattront tous les systèmes incompatibles avec les doctrines chrétiennes. Ils s'élèveront contre la conception stoïcienne du destin, force aveugle et mécanique. Ensuite ils attaqueront les doctrines dualistes, l'idée gnostique et orientale d'un principe indépendant de Dieu et de l'homme, qui aurait été responsable du mal. L'Église primitive emploiera ses efforts à sauvegarder la puissance personnelle de l'homme dans ses actions, elle défendra et développera la notion de liberté morale, fondement nécessaire de la vertu et de la vie surnaturelle.

## § 2. LE LIBRE ARBITRE DANS SAINT IRÉNÉE, CLÉMENT D'ALEXANDRIE ET ORIGÈNE.

Dès le deuxième siècle, les Gnostiques cherchaient à substituer dans l'Église leurs spéculations à l'enseignement apostolique et compromettaient gravement la doctrine du libre arbitre, si nettement affirmée pourtant dans l'Évangile et les Épîtres. Prétendant qu'un germe divin se trouvait répandu dans les créatures, ils divisaient les hommes en spirituels ou *psychiques*, et en *hyliques* ou matériels. Les premiers, chez qui dominait l'étincelle de lumière, l'élément divin, ne pouvaient mal faire et devaient nécessairement se sauver ; les derniers, au contraire, chez qui la matière l'emportait, étaient incapables de bien et voués à une perte irrémédiable ; seuls les hommes de la classe intermédiaire pouvaient choisir entre le bien et le mal, le salut ou la damnation.

<sup>1</sup> I Cor., III, 8 sq. « Θεοῦ γὰρ ἔσμεν συνεργοί. »

### *Saint Irénée.*

**Le libre arbitre, similitude divine.** — Pour réfuter de pareilles doctrines, ruine de toute morale, saint Irénée, dans son *Adversus Haereses*, expose l'enseignement chrétien traditionnel. « L'homme, doué de raison, et en cela semblable à Dieu, a reçu, dit-il, le libre arbitre et a été placé en son propre pouvoir <sup>1</sup>. » Depuis Aristote, la philosophie grecque l'avait reconnu : le libre arbitre a son fondement dans la nature raisonnable de l'homme. Les écrivains chrétiens, après saint Irénée dans la théologie grecque et Tertullien <sup>2</sup> dans la théologie latine, verront dans ce privilège de l'homme le trait principal de sa ressemblance avec Dieu. Créé à l'image de Dieu, il fallait que l'homme fût doté du libre arbitre. Ils entendent par là le pouvoir de s'attacher au bien, c'est-à-dire, de mettre sa volonté en harmonie avec la volonté divine malgré la possibilité de s'y opposer ou de s'en éloigner. C'est l'ancien idéal grec, le déterminisme du bien, mais modifié par le christianisme dans le sens de la liberté. Dans sa dignité d'être semblable à Dieu se trouve pour l'homme une raison d'agir semblablement à la divinité. La liberté lui est donnée seulement pour qu'il s'attache au bien de lui-même et que sa foi<sup>3</sup>, par cette adhésion qui lui est demandée mais non imposée, soit mise à l'épreuve et rendue manifeste. Cette similitude avec un Dieu à la bonté expansive et que l'amour pousse à entrer en relations personnelles avec sa créature explique chez l'homme le libre arbitre. Au lieu d'être une imperfection comme dans la philosophie antique, le libre arbitre est devenu un instrument de perfectionnement ; il permet à l'homme de franchir l'intervalle qui le sépare de la

<sup>1</sup> *Adv. Haer.*, IV, 4, 3 : « Homo rationalis, et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus et suæ potestatis. »

<sup>2</sup> *TERT., Cont. Marc.*, II, 5-6.

<sup>3</sup> « Quoniam liberæ sententiæ ab initio est homo, et liberæ sententiæ est Deus cujus ad similitudinem factus est, semper consilium datur ei continere bonum... » *Adv. Haer.*, IV, 37, 4. « Propter hoc Petrus ait » non velamentum malitiæ habere libertatem, « sed ab probationem et manifestationem fidei. » *Adv. Haer.*, IV, 26, 4.

divinité. Dans le plan chrétien du salut, d'après saint Irénée, les fruits du libre arbitre sont des fruits d'immortalité <sup>1</sup>.

**Collaboration de Dieu et de l'homme.** — La participation à la vie divine, destinée supérieure assignée à l'homme et rêve éternel de l'humanité, est le résultat de la collaboration apportée par l'homme à l'action de Dieu. Semblable à une statue qui aurait le pouvoir de se prêter ou de se refuser à l'art du sculpteur, l'homme peut garder l'image modelée en lui par l'artiste divin et parvenir ainsi à la perfection et à la gloire, mais aussi il peut, dans son ingratitude, repousser cet art divin et par là même perdre la vie. La réalisation de l'œuvre est le fait de la bonté divine ; s'y prêter ou s'y refuser est le propre de la nature de l'homme. « *Facere enim proprium est benignitatis Dei : fieri autem proprium est hominis naturæ. Si igitur tradideris ei quod est tuum, id est fidem in eum et subjectionem, recipies ejus artem, et eris perfectum opus Dei. Si autem non credideris ei, et fugeris manus ejus, erit causa imperfectionis in te qui non obedisti, sed non in illo qui vocavit* <sup>2</sup>. » Dans cette coopération par conséquent, le concours de Dieu ne manque jamais ; seul, celui de l'homme peut faire défaut. Si l'œuvre aboutit à un échec, la responsabilité entière retombe sur ce dernier. La lumière ne cesse pas en effet de briller, s'il est des aveugles volontaires qui veuillent se soustraire à son éclat. Comme la lumière, Dieu ne force personne <sup>3</sup>.

Dès lors se comprend la récompense ou la punition, cette possession assurée ou cette perte définitive du bien supérieur, offert par Dieu dans la spontanéité de son amour à la créa-

<sup>1</sup> « *Omnia... pro eo qui salvatur homine facta sunt, illud quod est sui arbitrii et suæ potestatis maturans ad immortalitatem et aptabiliorem eum ad æternam subjectionem Deo præparans.* » *Adv. Haer.*, V, 29, 1.

<sup>2</sup> *Adv. Haer.*, IV, 39, 2.

<sup>3</sup> « *Non igitur ars deficit Dei... sed ille qui non consequitur eam, sibimet sui imperfectionis est causa. Nec enim lumen deficit propter eos qui semetipsos excæcaverunt... excæcati per suam culpam in caligine constituuntur. Neque lumen cum magna necessitate subjiciet sibi quemquam : neque Deus coget eum qui nolit continere ejus artem. Qui igitur abstiterunt a paterno lumine, et transgressi sunt legem libertatis, per suam abstiterunt culpam, liberi arbitrii et suæ potestatis factis.* » *Ibid.*, 39, 3.

ture raisonnable, qu'il a voulu associer à sa vie divine<sup>1</sup>. Dieu étant tous biens, ceux qui le fuient seront privés de tous biens. Ils fuient la lumière, ils habiteront les ténèbres<sup>2</sup>. Si les hommes étaient bons ou mauvais par nature, comme le prétendaient les Gnostiques, on ne saurait les louer ou les blâmer. Tous au contraire sont égaux de nature, ils peuvent garder et faire le bien, ou bien le perdre, comme le prouvent les exhortations de la Sainte Écriture, les conseils du Seigneur et des Apôtres. Ils peuvent donc abuser de la liberté, mais à leur détriment<sup>3</sup>.

### Clément d'Alexandrie.

La même controverse gnostique qui avait amené saint Irénée à insister sur le libre arbitre, a porté aussi les écrivains chrétiens du siècle suivant à mettre en valeur ce fondement indispensable de toute l'économie chrétienne du salut. Les deux grands chefs de l'école d'Alexandrie : Clément et Origène, lui ont même donné un tel relief que plus tard on les accusera de l'avoir fait au détriment du rôle de la grâce divine.

Le gnostique Basilide soutenait que le salut est le résultat d'un déterminisme naturel. Clément lui oppose l'enseignement du Seigneur dans l'Écriture : l'homme a reçu la faculté du libre choix, la maîtrise d'un libre pouvoir. Il faut distinguer, dit-il, entre l'aptitude au bien et la possession du bien : « C'est par cette différence que se résout la difficulté que nous opposent souvent les hérétiques. Adam a-t-il été créé parfait ou imparfait ? S'il a été créé imparfait, comment un ouvrage

<sup>1</sup> « Posuit autem in homine potestatem electionis, quemadmodum et in angelis... uti hi quidem qui obedissent juste bonum sint possidentes, datum quidem a Deo, servatum vero ab ipsis. Qui autem non obedierunt, juste non inveniuntur cum bono, et meritam poenam percipient; quoniam quidem dedit benigne bonum, ipsi vero non custodierunt diligenter illud, neque pretiosum arbitrati sunt, sed supereminentiam bonitatis contempserunt. Abjicientes igitur bonum et quasi respuentes, merito omnes justum judicium incident Dei... » *Ibid.*, 37, 1.

<sup>2</sup> *Adv. Haer.*, IV, 37, 1.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 37, 2.

imparfait a-t-il pu sortir des mains d'un Dieu parfait ? Que s'il a été créé parfait, comment transgresse-t-il les préceptes ? Nous leur répondrons qu'Adam n'a pas été créé parfait, mais apte à acquérir la perfection <sup>1</sup>. » L'homme, comme tous les esprits créés, avec le penchant général au bien, a reçu toutes les facultés pour y atteindre. Dieu a mis le bien et le mal, la mort et la vie devant ses yeux, à l'homme de choisir. Si notre volonté se porte vers le mal, c'est comme le dit Platon, « la faute du choisissant, Dieu est absous » <sup>2</sup>. Bien qu'il soit difficile de ne pas faillir, car la passion est inhérente à l'âme <sup>3</sup>, c'est de l'exercice de notre libre arbitre que dépend notre mérite. Bonté et vertu sont choses non de nature mais de vouloir. Aux preuves tirées de l'Écriture, Clément ajoute aussi les preuves rationnelles classiques empruntées au fait des sanctions temporelles et sociales, des récompenses et des punitions, de la louange et du blâme <sup>4</sup>.

Cette liberté de l'homme est un effet de la liberté de la Providence. Au lieu d'être la finalité aveugle imaginée par les Stoïciens, la providence de Dieu s'exerce par de libres bienfaits : « La bonté divine n'est point chose fatale..., ses dons sont libres..., l'homme n'est point sauvé sans son propre vouloir, *ἄκων*; car il n'est pas *ἄφυχος*; c'est volontairement et librement qu'il va au salut..., la bienfaisance de Dieu est libre <sup>5</sup> ».

Cependant le rôle primordial de la grâce est sauvegardé. Si le choix dépend de la liberté de l'homme, le don est de Dieu, notre maître <sup>6</sup>. Libre arbitre et principe vivifiant divin sont deux forces conjuguées, *ὁμοζυγούντων, ὡς ἔπος εἰπεῖν, προαιρέσεως καὶ ζώης* <sup>7</sup>. Nos efforts, impuissants par eux-mêmes, avec l'assistance divine aboutissent au succès <sup>8</sup>.

<sup>1</sup> *Strom.*, 6, 12. Cf. DENIS, *Philosophie d'Origène*, p. 147.

<sup>2</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>4</sup> Cf. références détaillées dans *Dict. théol. cath.*, fasc. XVIII, article *Clément d'Alexandrie*, col. 174.

<sup>5</sup> *Ibid.*, col. 158. *P. G.*, t. IX, col. 457, 460.

<sup>6</sup> *Quis dives*, *P. G.*, t. IX, col. 613.

<sup>7</sup> *Prot.*, XI, *P. G.*, t. VIII, col. 236.

<sup>8</sup> *Comment. Luc.*, XVIII, 27. Cf. *Dict. Théol. Cath.*, *loc. cit.*, col. 174-175.

### Origène.

Ces vues de Clément furent largement développées par son successeur à l'école d'Alexandrie, par Origène, le grand adversaire des fatalistes et des Gnostiques. Longuement, dans le *Périarchon*, il s'est étendu sur le libre arbitre et les problèmes qu'il soulève. Dans la préface, il en note le caractère traditionnel et le range parmi les points incontestés de l'enseignement apostolique<sup>1</sup> : quels que soient les efforts du démon et des puissances ennemies contre notre âme raisonnable, si nous vivons conformément à la raison et à la justice, nous ne saurions être soumis à la nécessité, pour faire le bien ou le mal contre notre vouloir.

**Notion et fondement du libre arbitre.** — A la suite des écrivains chrétiens précédents, Origène envisage le libre arbitre comme le pouvoir de se déterminer dans le sens du bien ou du mal. Douée de liberté, l'âme raisonnable, affirme-t-il, se porte sans cesse vers le bien ou vers le mal<sup>2</sup>. A la différence de la matière brute soumise au mouvement extérieur, des végétaux qu'une vie naturelle pousse à se développer, et des animaux que l'instinct fait agir, l'homme, animal raisonnable, possède en plus de ces tendances naturelles la force de la raison qui lui permet de juger ces tendances, de choisir parmi elles, d'approuver les unes et de rejeter les autres. C'est dans la nature de sa raison que l'homme trouve la faculté de distinguer le bien du mal et ensuite de choisir ce qu'il a approuvé. S'il est des impressions extérieures dont nous ne soyons pas les maîtres et qui provoquent dans nos sens des mouvements bons ou mauvais, par notre jugement et notre raison il est toujours en notre pouvoir de les diriger vers le bien ou vers le mal<sup>3</sup>. Aristote, le premier, nous l'avons

<sup>1</sup> *Periarc.*, Praef., 5.

<sup>2</sup> « Liberi namque arbitrii semper est anima, etiam cum in corpore hoc, etiam cum extra corpus est; et libertas arbitrii vel ad bona semper vel ad mala movetur, nec unquam rationabilis sensus, id est mens vel anima, sine motu aliquo esse vel bono vel malo potest. » *Periarc.*, III, 3, 5.

<sup>3</sup> *Periarc.*, III, 1, 2-3.

vu<sup>1</sup>, avait découvert dans l'étude psychologique de l'homme le pouvoir de libre choix, qui l'arrache à l'emprise de la sensation à laquelle est soumis l'animal. Origène pareillement comprend que la preuve essentielle de l'existence du libre arbitre repose sur le témoignage de la conscience. L'expérience prouve à chacun que l'attrait extérieur ou intérieur n'est pas irrésistible. Le mauvais désir ne devient maître de l'âme que lorsqu'il a gagné l'assentiment de notre raison, cette sorte de tribunal auquel il est réservé de porter la sentence. S'il en est qui succombent aux pernicioeux attrait du vice, d'autres au contraire en triomphent, parce que leur raison a été fortifiée par la méditation des saintes doctrines<sup>2</sup>. Inutile par conséquent de rejeter notre responsabilité sur les circonstances extérieures : nous ne ressemblons pas au bois mort et à la pierre qui reçoivent leur impulsion du dehors. Il est aussi absurde d'accuser l'intempérance naturelle de notre corps. Des libertins et des hommes féroces ont été transformés par l'éducation en modèles de continence et de mansuétude tandis que des gens honorables, changés au contact des mauvaises compagnies, sont tombés dans le désordre. Ce qui dépend de nous, c'est donc l'usage que nous faisons des choses extérieures, soit en bien soit en mal, en prenant la raison pour guide et pour juge<sup>3</sup>.

L'homme n'est-il pas soumis cependant à certaines influences extérieures sur lesquelles il semble qu'il n'ait pas d'action, à l'influence prédominante des astres ou des puissances démoniaques ? Origène a vivement combattu ce rôle de l'influence des astres sur la destinée humaine qui trouvait foi parmi beaucoup de chrétiens de son temps. Ce serait, dit-il dans le *Commentaire de la Genèse*, détruire notre volonté propre, la source du mérite et du démérite, et en même temps toute l'économie de la Loi ancienne et de l'Évangile. Dieu ne serait ni bon ni juste, mais la source des crimes<sup>4</sup>. Quant aux puissances

<sup>1</sup> Cf. plus haut, p. 74.

<sup>2</sup> *Periarc.*, III, 1, 4.

<sup>3</sup> *Ibid.*, III, 1, 5.

<sup>4</sup> *Comment. Gen.*, cité par EUSÈBE, *Prep. Evang.*, VI, 11, P. G., 21, col. 477-505.

démoniaques, l'homme peut être assailli par elles, mais c'est sa faute s'il succombe. Le diable profite de nos passions, mais celles-ci viennent de notre nature dévoyée. Dieu nous donne les forces nécessaires : à nous de combattre et de vaincre <sup>1</sup>.

Contre les erreurs courantes de son temps, le grand théologien alexandrin montrait donc avec insistance que l'homme est libre de toute nécessité intérieure et extérieure. Il a développé dans le *Périarchon* et le *De oratione* <sup>2</sup> la preuve directe du libre arbitre fondée sur le témoignage de la conscience. Mais le plus souvent il faisait appel aux arguments indirects en cours dans les écoles païennes ou parmi les écrivains chrétiens : existence d'ordres et de défenses, de récompenses et de punitions, de l'éloge et du blâme, incompréhensibles sans l'existence de la liberté. Et il s'appuyait surtout sur le témoignage de l'Écriture dont il cite de nombreux textes à l'appui de sa thèse sans cacher cependant que plusieurs paraissent de prime abord lui être contraires <sup>3</sup>.

**Accord du libre arbitre avec la prescience et la prédestination divines.** — Les adversaires auxquels il s'attaquait, fatalistes et dualistes, s'autorisaient surtout des expressions de saint Paul dans l'*Épître aux Romains* pour combattre le libre arbitre. Il fallait donner une solution aux difficultés qui déjà s'étaient présentées à la philosophie grecque et qui n'avaient fait que s'accroître avec le dogme chrétien. Comment concilier le libre arbitre de l'homme et la Providence, puisque Dieu non seulement prévoit, mais encore prédestine, selon le mot de saint Paul, ceux qui doivent être « conformes à l'image de son Fils », c'est-à-dire les élus <sup>4</sup> ? Ce n'est pas, dit Origène, la prédestination qui est le terme premier de la vocation et de la justification des élus : ce serait donner gain de cause aux fatalistes. Dieu a connu par avance ceux qui suivront les inclinations vers la piété et une vie vertueuse, par suite il les « a prédestinés à être conformes à l'image de son

<sup>1</sup> *Periarc.*, III, 3, 3.

<sup>2</sup> Chap. VI.

<sup>3</sup> *Periarc.*, III, 1, 6-24.

<sup>4</sup> *Rom.*, VIII, 28-30.

Fils... Par conséquent il ne faut pas croire que la prescience de Dieu soit cause des événements futurs. C'est parce qu'ils doivent librement se produire que Dieu, sachant toutes choses avant qu'elles n'existent, les connaît d'avance <sup>1</sup> ». Pourtant il est impossible que ce que Dieu prévoit devoir arriver n'arrive pas. Assurément, mais il ne s'ensuit pas, continue Origène, que cela doive arriver par nécessité. Une chose peut être déterminée dans son objet et indéterminée dans sa cause. « On peut donc prévoir qu'elle arrivera infailliblement sans qu'elle arrive par nécessité », c'est-à-dire bien qu'elle soit le résultat du jeu des causes libres. La raison de la prescience divine se trouve dans notre libre arbitre. Si Dieu a choisi et prédestiné saint Paul, il a prévu le concours que celui-ci par sa volonté libre apporterait à la vocation divine. L'acte du libre arbitre fait partie du plan divin et le seconde <sup>2</sup>.

**Collaboration de la grâce et du libre arbitre.** — Les dualistes, se fondant sur la comparaison du potier dans saint Paul, prétendaient que, d'après l'Apôtre, Dieu avait formé de la même masse des natures contraires, « des vases d'honneur » et « des vases d'ignominie », les uns destinés au salut et les autres à la perdition. Origène leur oppose les passages où, manifestement, Paul fait appel à notre libre arbitre. Il faut concilier, dit-il, ces assertions contradictoires. « Notre libre arbitre ne peut rien sans la science de Dieu, et la science de Dieu ne nous pousse pas de force au bien sans notre libre coopération. En d'autres termes, notre libre arbitre ne fait pas de nous des vases d'honneur ou des vases d'ignominie, sans la science de Dieu qui se sert de notre libre arbitre comme il convient à sa nature ; et la préparation des vases d'honneur ou des vases d'ignominie ne dépend pas de Dieu seul ; il lui faut une matière apte, je veux dire notre volonté, qui se porte librement au bien ou au mal <sup>3</sup> ».

<sup>1</sup> Explication de *Rom.*, I, 1 : « Segregatus in evangelium Dei », *Philoc.*, XXV. *P. G.*, XIV, 841. Cf. F. PRAT, *Origène*, p. 142-144.

<sup>2</sup> F. PRAT, *op. cit.*, p. 145. *P. G.*, XIV, 842.

<sup>3</sup> *Periarc.*, III, 1, 24. PRAT, p. 153.

Comme le remarque le P. Prat au sujet de ce texte, deux forces doivent concourir à la production de l'acte bon : le libre arbitre (τὸ ἐφ' ἡμῖν), ou la libre détermination (ἡ προαίρεσις), et l'opération divine (τὸ ἐπὶ τῷ Θεῷ), la science de Dieu (ἡ ἐπιστήμη τοῦ Θεοῦ), science approbative et efficace ou prédestination. L'acte libre offre à la grâce une sorte de matière (ὕλη) pour que celle-ci prenne corps et devienne efficace.

On pourrait trouver, du point de vue de l'orthodoxie, que le défenseur du libre arbitre accentue un peu trop la part de la volonté humaine. Telle n'est pas son intention. Expliquant le texte « non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei <sup>1</sup> », il réserve à Dieu la part la plus importante. Comme le jardinier, selon la comparaison de saint Paul, ne fait que planter et arroser, tandis que Dieu fait pousser les fruits, « pareillement notre salut, tout en nécessitant notre coopération, n'est pas néanmoins notre œuvre, car Dieu y joue le principal rôle... Quand il s'agit de notre salut, la part de Dieu dépasse infiniment la nôtre ». Cependant, observe-t-il, il ne faut pas exagérer les paroles de l'Apôtre comme le font les adversaires du libre arbitre : les préceptes seraient inutiles et les conseils que donnait Paul seraient vains. Les efforts pour nous élever vers la perfection ont leur raison d'être <sup>2</sup>.

**Le libre arbitre, principe de diversité des esprits.** — Jusqu'ici les positions d'Origène sont conformes à la règle de foi. La réaction contre les systèmes hérétiques l'a cependant entraîné à des vues personnelles aventureuses. Contre les dualistes, pour lesquels les êtres raisonnables se partageaient en natures foncièrement bonnes ou foncièrement mauvaises, incapables par conséquent de tout mal ou de tout bien, il soutint que tous les esprits ont été créés égaux et parfaits à l'origine, arbitres de leur destinée et de leur perfection, car Dieu, l'Un absolu, ne peut être principe de diversité. Selon l'usage que font les esprits de leur libre arbitre, ils progressent en imitant

<sup>1</sup> Rom., IX, 16.

<sup>2</sup> *Periarc.*, III, 1, 18-19 ; PRAT, *op. cit.*, p. 100 sq.

Dieu, ou bien déchoient par leur négligence <sup>1</sup>. C'est d'après la force avec laquelle certaines de ces natures raisonnables se sont attachées au Bien suprême que se sont formés les divers degrés de la hiérarchie des anges. Celles au contraire qui volontairement ont admis en elles la malice et se sont écartées de Dieu ont constitué la création dégradée : les hommes et les démons <sup>2</sup>. Mais les êtres dévoyés pourront venir à résipiscence et, au terme d'une évolution, immensément longue pour les plus pervers d'entre eux, rentrer en grâce auprès de Dieu. Cet état sera-t-il définitif ? Logiquement non, semble-t-il, puisque avec l'exercice de la liberté, une possibilité de déchéance persiste. Toutefois la pensée d'Origène n'est pas très nette. Dans le *Periarchon*, comme le lui a reproché saint Jérôme, il paraît avoir admis une évolution indéfinie des âmes du bien au mal et du mal au bien. Il y affirme cependant, en un passage, que les volontés créées seront un jour fixées dans le bien et que leur état sera alors immuable <sup>3</sup>.

### § 3. MÉTHODE ET LE LIBRE ARBITRE.

Bien que, sous l'influence de la philosophie grecque, Origène eût adopté des hypothèses contestables, il n'en avait pas moins rendu des services éminents à la cause du libre arbitre gravement menacée par les doctrines fatalistes et dualistes en vogue à son époque. Le premier, il en avait montré, d'après la philosophie péripatéticienne, le fondement rationnel véritable ; franchement et hardiment il avait envisagé les problèmes soulevés par l'accord de la liberté humaine et des attributs divins. L'erreur dualiste cependant subsistait encore après la mort du grand docteur et, à la fin du troisième siècle,

<sup>1</sup> *Periarc.*, II, 9, 6.

<sup>2</sup> *Ibid.*, III, 1, 21 ; III, 6, 3.

<sup>3</sup> *Ibid.*, III, 6, 6. « In quo statu etiam permanere semper et immutabiliter Creatoris voluntate est credendum, fidem rei faciente sententia apostolis dicentis : Domum habemus non manu factam æternam in cœlis. » On sait que Rufin, le traducteur du *Periarchon*, a parfois altéré la pensée d'Origène dans le sens de l'orthodoxie. Il est par conséquent difficile de connaître cette pensée avec certitude.

elle devait rester séduisante pour certains esprits dans l'Église, puisque l'évêque d'Olympe composa pour la combattre son traité *Du libre arbitre*. En dépit du titre qu'il lui a donné, il n'y a pas abordé directement la question du libre arbitre : après Origène, il était inutile de la reprendre pour elle-même. Le but de Méthode est de donner une explication de l'origine du mal en accord avec les croyances chrétiennes : il la trouve dans le mauvais usage de la liberté que l'homme avait reçue de Dieu.

**Le libre arbitre, privilège accordé par Dieu à l'homme. —**

Au milieu de la discussion du problème du mal, le chapitre XVI est consacré au libre arbitre. A la suite des Apologistes et surtout de saint Irénée, Méthode affirme que c'est le meilleur don que Dieu ait fait à l'homme. Seul, parmi toutes les créatures du monde visible, l'homme a reçu le pouvoir d'obéir sans contrainte à qui il lui plaît.

Tandis que la philosophie grecque considérait le libre arbitre comme une imperfection, l'évêque de Lyon avait montré, comme nous l'avons vu, qu'il était, au contraire, pour l'homme, un instrument de perfectionnement et un moyen d'obtenir des biens immortels. L'évêque d'Olympe insiste sur une pensée semblable. Le libre arbitre est un privilège, « un don en vue de biens meilleurs », c'est-à-dire en vue d'une récompense supérieure au but naturel de l'activité humaine. C'est parce qu'il n'est pas un pur instrument, un être semblable aux éléments qui obéissent par nécessité, que l'homme peut recevoir le salaire mérité par sa libre obéissance à la volonté de Dieu. C'est donc pour l'honorer et pour lui faire connaître un bien supérieur que Dieu a accordé à l'homme le pouvoir de faire ce qu'il veut, en l'avertissant seulement de tourner ce pouvoir vers le bien. S'il lui a, ensuite, donné un précepte à observer, il n'a pas, par le fait même, supprimé en lui la liberté du choix, pas plus qu'un père, par exemple, ne supprime la liberté de son enfant lorsqu'il l'exhorte à étudier les mathématiques pour lesquelles cet enfant n'a pas de goût. Pour que l'homme, en

effet, pût recevoir la récompense supérieure attachée à l'observation du précepte, la justice réclamait qu'il eût le pouvoir de se déterminer en deux sens : d'accorder ou de refuser son obéissance.

**Le libre arbitre dans l'œuvre générale de Méthode.** — En dehors de ce chapitre, sauf quelque brève mention (par exemple XVIII, 12), il n'est plus question directement du libre arbitre. Les idées que nous venons d'exposer étaient cependant particulièrement chères à Méthode. Dans le *Banquet*, en réfutant le fatalisme astrologique, il insiste, en des termes semblables à ceux qu'il a employés dans le *De autexusio*, pour montrer que l'homme, libre de toute nécessité, a une raison capable d'« autodécision ». L'homme, reprend-il dans le *De resurrectione*, I, 38, est αὐτεξούσιος, αὐτοκράτωρ, il a reçu une volonté qui peut d'elle-même se déterminer dans le choix du bien (αὐτοδέσποτον βούλησιν καὶ αὐτοπροαίρετον πρὸς τὴν αἵρεσιν... τοῦ καλοῦ λαβών). Plus loin, dans le même traité (II, 27), il dira encore que l'homme a été placé libre au milieu du bien et du mal. Le libre arbitre a donc une grande importance dans la pensée de Méthode. Traitant surtout de morale et de perfection chrétienne, l'évêque d'Olympe devait donner une particulière valeur à la liberté humaine.

De plus cette conception, fondamentale pour sa morale, est en étroite corrélation avec ses vues sur la création. Comme l'acte créateur, l'octroi du libre arbitre à l'homme est une manifestation de l'amour divin. Dieu, par une libre démarche de sa bonté, se penche vers l'homme pour l'associer à son bonheur ; il veut en retour que celui-ci librement réponde à l'attrait du bien. Cette idée, familière à Méthode, était traditionnelle chez les écrivains chrétiens. Pour eux, Dieu, au lieu d'être seulement la Raison et la Loi, comme dans la philosophie grecque, était avant tout amour et bonté. Un caractère de nécessité s'attache à la raison pure : tous les êtres se meuvent fatalement vers l'Acte Pur ; ou bien ils sont engendrés fatalement par le Bien premier, l'Un suprême qui ne les connaît pas. Les voies de l'amour, au contraire, sont plus souples

et plus variées : la liberté en est l'attribut essentiel. Cet aspect original sous lequel Dieu se présentait dans la religion nouvelle permettait aux docteurs chrétiens de concilier l'existence d'une Providence divine et d'un pouvoir personnel de l'homme <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cf. G. FONSEGRIVE, *op. cit.*, p. 147.

---

## CHAPITRE III

### L'ORIGINE DU MAL

La question de l'origine de la matière et celle du libre arbitre ne sont envisagées par Méthode que par rapport à la question de l'origine du mal. Le traité de l'évêque d'Olympe a pour but d'opposer aux spéculations dualistes l'explication chrétienne de l'introduction du mal dans le monde. L'humanité s'est de tout temps préoccupée du problème. Le mal existe, c'est un fait. D'où vient-il ? A-t-il son origine dans un principe indépendant de la divinité et qui lui oppose une résistance irréductible ? Faut-il le placer dans une imperfection foncière de la matière, dégradation de l'être divin ? Ou bien faut-il en voir la cause dans le péché, c'est-à-dire dans la chute de l'homme, créature libre ? Héritier des croyances juives traditionnelles et fermement attaché au libre arbitre, le christianisme offre une solution du problème par le dogme de la chute de l'ange et de l'homme. Pour mieux juger dans quelle mesure les idées de Méthode sont originales, nous allons parcourir les principales explications proposées avant lui dans la pensée grecque, la pensée juive et la pensée chrétienne.

#### SECTION I

#### LE PROBLÈME DU MAL DANS LA PHILOSOPHIE GRECQUE

##### § 1. LES DOCTRINES ORPHIQUES.

Le problème du mal s'est posé d'une façon pressante à la pensée grecque, lorsque, des conceptions naturalistes anciennes, elle s'est élevée à une notion plus spirituelle de la divinité et que, peu à peu, le sens moral s'est affiné en elle. L'œuvre des philosophes Ioniens, qui séparèrent leur étude de la nature de

toute mythologie, eut pour résultat de dégager l'idée de Dieu des forces et des phénomènes naturels. Libérée de l'anthropomorphisme vulgaire par Xénophane, la notion de la divinité avait été assimilée par Anaxagore à la pensée universelle ordonnatrice du monde. En même temps les relations de l'homme avec Dieu prenaient un caractère moral. La sainteté et la faute chez l'homme, autrefois purement matérielles <sup>1</sup>, furent dorénavant de plus en plus considérées comme l'effet de sa propre volonté. Il apparut responsable et maître de ses actes, à côté de la providence des dieux qui gouvernait le monde avec justice. Cependant, comment expliquer toujours le sort de l'homme comme l'effet de sa propre responsabilité et d'une justice universelle qui récompense les bons et punit les méchants ? Le problème du mal prit alors de plus en plus d'acuité. Il devint le problème fondamental non seulement de la religion, mais de toute spéculation morale, comme le montre l'intérêt que les grands poètes tragiques du <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle y ont attaché.

Un grand mouvement religieux théologique, important par l'influence qu'il exerça sur la philosophie, eut pour but de faire la lumière sur cette question, d'élucider les rapports entre Dieu et l'homme, entre la justice de l'un et les actions de l'autre. C'est l'orphisme, sorte de religion mystique fondée sur des livres anonymes ou apocryphes attribués au personnage légendaire d'Orphée. On rencontre les premières traces de ces doctrines dans le sud de l'Italie et à Athènes au cours de la seconde moitié du <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle. Elles étaient prêchées par des missionnaires itinérants qui n'appartenaient pas, autant que nous pouvons en juger, à une secte ou à une association et qui, munis des livres attribués à Orphée, purifiaient et absolveaient, au moyen d'incantations et de sacrifices, ceux qui voulaient bien utiliser leurs services <sup>2</sup>. Pour résoudre le problème du mal

<sup>1</sup> Cf. Umberto FRACASSINI, *Il misticismo greco e il cristianesimo*, chap. III, p. 96. Dans la conception naturaliste primitive, les relations entre l'homme et la divinité étaient purement physiques. Issus de cette conception, les mystères assuraient la libération de la mort, la libération du péché et l'accès à la vie divine par les rites tout extérieurs de leurs initiations. Cf. *Ibid.*, chap. I, p. 38-40.

<sup>2</sup> Cf. FRACASSINI, *Ibid.*, p. 88 sq. Sur l'orphisme, voir aussi le travail récent de M.A. BOULANGER, *Orphée, Rapports de l'Orphisme et du Christianisme*, Paris, 1925.

et la question du salut, ces doctrines orphiques se fondaient sur l'opposition entre l'âme et le corps et, d'une façon générale, entre le monde de la matière et le monde de l'esprit : l'âme de l'homme avait une origine divine, mais, en punition d'une faute originelle commise dans une vie antérieure, elle avait été précipitée dans un corps <sup>1</sup>. C'est dans ce sens que les adeptes de l'orphisme expliquaient le mythe de Dionysos-Zagreus, alors probablement assez répandu. Le fils de Zeus et de Perséphone, en butte aux persécutions des Titans, se métamorphose pour leur échapper. Saisi par eux sous la forme de taureau, il est mis en pièces et dévoré. Le cœur de la victime, soustrait par Athéna, fut avalé par Zeus qui donna naissance au nouveau Dionysos. Les Titans furent frappés par la foudre de Zeus. De leurs cendres est sorti le genre humain dans la nature duquel l'élément titanique est mêlé à l'élément dionysiaque dérivé du sang de Zagreus. Les Titans sont l'incarnation du principe du mal et Dionysos l'incarnation du principe du bien. Ainsi s'expliquait la dualité de la nature humaine, la lutte en elle du divin et de l'anti-divin. Le salut consistait à libérer, au moyen de purifications, le principe divin enseveli dans la matière. Celles-ci devaient être accomplies non seulement dans cette vie, mais dans plusieurs vies successives <sup>2</sup>. Les âmes des initiés régneraient alors avec les dieux et les héros. Au contraire, les non-initiés seraient entraînés dans le cycle des générations qui durerait dix mille ans. Chaque mille ans elles devaient s'incarner dans un nouveau corps et puis passer le reste du temps dans l'Hadès à se purifier des souillures contractées pendant la vie précédente.

Origine divine de l'âme, union avec le corps à la suite d'une faute originelle, nécessité de détacher complètement de ce corps mortel l'âme à qui de sa nature la vie appartient : tels

<sup>1</sup> Sur la foi orphique cf. FRACASSINI, *op. cit.*, p. 106 sqq. GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce*, I, chap. v.

<sup>2</sup> FRACASSINI, *op. cit.*, pp. 106 et 108. PLATON, dans le *Phèdre* (29, 249), dit que le philosophe n'atteindra la parfaite libération qu'après une triple épreuve. Au sujet de la métempsychose, cf. ZELLER, *la Philosophie des Grecs*, I, p. 247 sqq. Avant d'être enseignée par Pythagore, la transmigration des âmes faisait partie des doctrines orphiques.

étaient les points fondamentaux de la foi orphique <sup>1</sup>. Le caractère propre du salut orphique était non pas d'unir en nous l'humain au divin, mais de séparer totalement cet humain qui souille le divin : les hommes devaient se libérer de la faute des premiers parents, en détruisant en eux leur nature coupable et en faisant triompher celle de Dionysos libérateur à l'aide de son secours divin et des purifications qu'il avait établies.

Cette solution du problème religieux et moral fut adoptée par Pythagore et par Empédocle. Elle prit chez eux une allure plus philosophique. L'orphisme restera cependant un système religieux étranger à la pure spéculation philosophique. Il exercera sur elle malgré cela, notamment dans Platon, une grande influence. Cette conception pessimiste de la vie qui se résout en un « divorce entre le corps et l'âme », s'amplifiera jusqu'à devenir un divorce entre le monde et la divinité <sup>2</sup>. On peut la retrouver au fond des multiples systèmes dualistes ou gnostiques, mi-rationnels et mi-religieux que la pensée grecque, jusqu'à l'époque de Méthode, a imaginés pour expliquer l'énigme du mal dans l'univers.

## § 2. LE MAL D'APRÈS PLATON ET ARISTOTE.

**La déchéance des âmes d'après Platon.** — A plusieurs reprises, Platon fait allusion aux croyances orphiques ou pythagoriciennes. La théorie de la préexistence des âmes leur est empruntée. Unies tout d'abord à la divinité, elles sont envoyées ensuite dans les corps en expiation de leurs fautes. « Quelques-uns disent, déclare Socrate dans le *Cratyle*, que le corps ( $\sigma\omega\mu\alpha$ ) est le tombeau ( $\sigma\eta\mu\alpha$ ) de l'âme, qui s'y trouve, pour ainsi dire, ensevelie dans le temps présent. Les sectateurs d'Orphée, ajoute-t-il, me paraissent avoir appliqué

<sup>1</sup> D'après GOMPERZ, *op. cit.*, I, chap. v, « la chute de l'âme par le péché » serait un développement postérieur. Les éléments primitifs de la doctrine seraient : une conception pessimiste de la vie, la confiance dans la justice divine et la persuasion que l'âme est de nature et d'origine divinée.

<sup>2</sup> GOMPERZ, I, p. 149.

ce mot au corps, pour cette raison que l'âme y expie les fautes qu'elle a commises. Le corps est donc une enceinte où elle est gardée comme dans une prison, jusqu'au jour où elle aura payé sa dette <sup>1</sup>. » Cette pensée revient souvent dans le *Phèdre* et le *Phédon*. L'âme est emprisonnée dans le corps comme l'huître dans sa coquille <sup>2</sup>. Le corps est pour elle un élément de trouble, une folie dont il faut se libérer. Tant qu'elle se trouve unie à pareil mal, elle ne peut discerner la vérité. Aussi doit-elle s'en purifier en attendant que Dieu vienne l'en délivrer <sup>3</sup>. Plus tard les Néo-platoniciens et, à leur suite, les Gnostiques considéreront le corps comme un borbier, la souillure de l'âme <sup>4</sup> et la source pour elle de tout mal. Platon n'est pas allé jusque-là. Il croit que, par la vie philosophique, le corps peut devenir pour l'âme un instrument de perfectionnement et d'affranchissement. C'est pourquoi il recommande dans le *Timée*, 87-88, de les exercer ensemble régulièrement, de façon à maintenir entre eux un harmonieux équilibre.

**Un effet de leur liberté.** — La déchéance que constitue pour l'âme son union avec le corps, et tout le cortège de maux qu'elle entraîne, remontent à l'initiative individuelle, au libre choix de l'âme. On connaît le mythe célèbre du *Phèdre* <sup>5</sup>. Tant que les âmes s'attachent à tout ce qui est beau, sage et bon, c'est-à-dire au divin, elles s'élèvent en perfection, mais, sitôt qu'elles oublient de contempler le Bien et qu'elles admettent en elles le vice, elles s'appesantissent et tombent dans la matière. Dans cette première incarnation, l'état occupé par les âmes dépend de la mesure de leur attachement à la Vérité dans leur vie antérieure. En pratiquant la justice elles obtiendront ensuite une destinée meilleure. Obligées de se réincarner à plusieurs reprises, comme nous l'avons vu dans l'orphisme,

<sup>1</sup> *Cratyle*, 400.

<sup>2</sup> *Phèdre*, 250 c.

<sup>3</sup> *Phédon*, 66 e-67 a, trad. Mario MEUNIER, p. 76-83. Ce Dieu libérateur est le Dionysos des Orphiques.

<sup>4</sup> Cf. PLOTIN, I<sup>e</sup> *Ennéade*, 2, 3.

<sup>5</sup> *Phèdre*, trad. M. MEUNIER, p. 88-100.

ces âmes, d'après le mythe du *Phèdre* et celui d'Er l'Arménien au X<sup>e</sup> livre de la *République*, sont libres de choisir le corps nouveau dans lequel elles doivent rentrer. Il dépend d'elles de se purifier par une vie philosophique et d'échapper ainsi rapidement au cycle des naissances.

**Ou l'effet de lois fatales.** — Dans le *Timée*, Platon a donné une explication assez différente. Si les âmes sont libres de choisir leur corps dans les palingénésies successives, la première incarnation ne dépend pas d'elles. D'après des lois fatales fixées par le Démon, auteur des âmes, elle est l'œuvre des dieux secondaires qu'il a chargés de façonner les corps <sup>1</sup>. Le désordre produit par cette première union avec le corps a été tel que tout d'abord l'âme en est devenue folle <sup>2</sup>. Aussi le vice est-il, dans l'homme, l'effet d'une disposition maligne : il naît dans l'homme malgré lui <sup>3</sup>. Il semblerait qu'il faille alors rejeter le mal sur le Démon. Platon affirme qu'il demeure innocent de la malice future de chacun des êtres <sup>4</sup>. Par la raison et l'éducation les hommes peuvent dominer le désordre des passions. Ceux qui n'y réussissent pas vivent dans l'injustice ; ils subissent une série de métamorphoses et ne retrouveront leur premier état que lorsqu'ils auront fini par maîtriser en eux les affections déraisonnables <sup>5</sup>.

**La matière dans le platonisme est-elle principe de mal ?** — Bien que Platon veuille sauvegarder la responsabilité de l'homme, sentiment instinctif et base de toute morale, le mal paraît remonter aux lois fatales qui ont présidé à la création de l'homme ; il paraît, dans sa doctrine, s'attacher inévitablement aux qualités de la matière qui a servi à cette œuvre. Tous les commentateurs anciens ont répété à l'envi

<sup>1</sup> *Timée*, 42.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 44 b.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 86 e. On sait que, pour Socrate, le vice n'est qu'une maladie. Platon a souvent répété dans ses dialogues la formule socratique : « Nul n'est méchant volontairement. »

<sup>4</sup> *Timée*, 42 b.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 42 b-d.

que la matière dans le platonisme était la cause du mal. C'est l'interprétation qu'en donne sans cesse Plutarque. Déjà pour un des premiers disciples de Platon, Xénocrate, la *ὕλη* est *κακοποιόν*, principe du mal. La formule est conforme sinon à la lettre, du moins à l'esprit de l'enseignement platonicien. Ce sera sous cette forme, de la matière source de mal, que la philosophie de Platon exercera son influence à travers les siècles, notamment sur la philosophie alexandrine <sup>1</sup>.

Nous avons étudié plus haut <sup>2</sup> la nature de ce principe de résistance qui s'oppose à l'action bienfaisante du Démon. Appelé « Nécessité » ou « Cause errante », il est source de désordre et ne se laisse jamais vaincre absolument par l'Idée du Bien dont le Démon semble être la personification. Dans les *Lois*, cette force-là s'amplifie et devient un principe psychique, l'âme mauvaise du monde qui se dresse en face de la bonne quoique avec une moindre influence. Peut-être cet ouvrage, le dernier de Platon, dénote-t-il dans la pensée du grand philosophe à la fin de sa carrière une conception assombrie de la vie ; toutes les forces de résistance au Bien, c'est-à-dire à l'ordre et à la règle, tendent à se concentrer en un principe unique <sup>3</sup>.

**Pas de dualisme moral. La matière, mal métaphysique.** — C'est dans ce sens dualiste que la plupart des interprètes ont compris la pensée de Platon. Ils ont identifié avec les principes cosmiques le Bien et le Mal humains. On peut se demander si telle a été sa véritable pensée. Le mal subsiste-t-il en face de Dieu ? Y a-t-il une « Idée » propre qui lui corresponde ? Dans une étude assez récente on l'a nié, et avec raison, semble-t-il. Le mal qui, d'après le *Théétète*, « doit circuler nécessairement sur cette terre et autour de cette nature mortelle » et qui ne peut être détruit parce qu'il doit toujours y avoir quelque chose de contraire au bien <sup>4</sup>, appartient à

<sup>1</sup> RIVAUD, *la Notion du Devenir*, p. 353.

<sup>2</sup> Cf., p. 12-15.

<sup>3</sup> GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce*, II, chap. XIX.

<sup>4</sup> *Théétète*, 176 a.

l'être même du limité, de l'individuel, du terrestre <sup>1</sup>. C'est la qualité du sensible que l'intelligible ne peut jamais arriver à pénétrer complètement <sup>2</sup>. Au fond, la matière ou imperfection, d'après Platon, n'existe pas en elle-même, comme l'a dit A. Fouillée dans son étude sur le platonisme : elle a sa condition dans le bien. « Le Dieu de Platon, loin d'être un mélange, est le Bien sans mélange ; et c'est précisément sa perfection qui rend possible l'imperfection comme une image de Dieu même ; c'est la réalité éternelle de son être qui fonde la possibilité d'une existence empruntée à la sienne. Dieu est l'être positif ; le non-être et la matière sont quelque chose d'essentiellement relatif ; Dieu est le réel, la matière est le possible, et le possible a sa raison dans le réel.... Platon conçoit les deux termes, être et non-être, réalité et possibilité, non comme placés sur une même ligne, mais subordonnés l'un à l'autre. Dieu.... est essentiellement et uniquement le bien ; quant au mal, qui n'est autre chose que l'imperfection, il a sa condition dans le bien, dont il n'est qu'une participation incomplète <sup>3</sup>. « D'ailleurs, quoique le mal soit réel dans l'univers, les défauts particuliers contribuent au bien et à l'harmonie de l'ensemble.

**Aristote et le mal métaphysique.** — Cette façon d'envisager le mal est du moins nettement celle d'Aristote. A l'imitation de Platon, dit encore Fouillée, Aristote considère le mal comme un terme relatif qui n'existe pas par lui-même ; le mal n'est pas un être, « il n'a pas d'existence en dehors des choses.... Il n'y a dans les principes, dans les êtres éternels, ni mal, ni faute... » (*Met.*, IX, 189). Le mal est une imperfection, le défaut de ce qui n'est pas encore mais peut venir à l'être. L'opposition du bien et du mal ne dépasse pas le

<sup>1</sup> Cf. C. RITTER, *Platons Gedanken über Gott und das Verhältnis der Welt und des Menschen zu ihm*, publié dans *Archiv für Religionswissenschaft*, Band XIX, 1919. Résumé dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1920, p. 304.

<sup>2</sup> Cf. plus haut l'explication de l'univers par la Nécessité et la Matière primordiale.

<sup>3</sup> A. FOUILLÉE, *La Philosophie de Platon*, II, p. 45.

monde de la contingence et du changement. « Le mal n'est pas par lui-même, il n'est pas non plus par Dieu. Dieu est la raison unique de tout ce qu'il y a de bien en tout être, car le bien d'une chose est sa fin et il n'y a de bien que par la fin. Chaque être reçoit de Dieu selon son pouvoir l'être avec la vie, et par conséquent le bien. Mais cette participation au bien est plus faible chez les uns, plus complète chez les autres : la raison en est dans la nécessité invincible et la fatalité de la matière... <sup>1</sup> »

**Monisme ou dualisme ?** — Aristote se défend de conserver le dualisme dans sa philosophie. Il recherche l'unité de principe. Étudiant les rapports de la puissance et de l'acte, de la matière et de la pensée, il proclame l'union nécessaire du devenir et de l'être. Le changement, la multiplicité, c'est-à-dire l'imperfection, sont subordonnés à l'idéal du meilleur, à l'Acte pur. Et c'est sous l'influence de cet Acte pur que se meut la Nature, force vivante et intelligente qui éternellement anime et développe l'univers en triomphant des résistances de la matière. Peut-être le maître des Péripatéticiens allait-il plus loin et professait-il une sorte de monisme. L'effort de la nature n'est pas vain : en marche vers la « Pensée de la pensée », elle diminue chaque jour le domaine de la puissance. Il est probable qu'Aristote entrevoyait le point où elle arrive à se conquérir complètement <sup>2</sup>.

Quel que doive être le résultat final, cet effort de la Nature est cependant sans cesse contrarié. La forme, ce principe d'action qui façonne la matière sous l'impulsion de la loi du meilleur, ne peut déployer librement son activité ; elle se heurte à la limitation de la matière. La matière entraîne

<sup>1</sup> A. FOUILLÉE, *La Philosophie de Platon*, II, p. 224.

<sup>2</sup> Cf. Claudius PIAT, *Aristote*, p. 137 sq. C'est aussi l'opinion de A. FOUILLÉE : le dualisme véritable ne serait pas la vraie pensée de Platon ni d'Aristote. La matière et Dieu, pour Platon et Aristote, sont deux termes dont l'un n'existe que par rapport à l'autre. La matière est relative : par elle-même elle n'est pas ; Dieu est absolu : par lui-même il est. La réalisation de la matière, selon Aristote, ou son idéalisation, selon Platon, sont la manifestation de l'Unité divine dans les choses. Dieu est comparé à la lumière productrice des couleurs. *Op. cit.*, II, p. 235.

avec elle toutes sortes de nécessités, qui sont des imperfections plus ou moins graves. De plus, elle est la source de véritables anomalies. La succession des contraires cause à l'homme la souffrance, entraîne pour lui l'usure et la mort. Les maux divers s'expliquent souvent par le manque de prévision, la faiblesse et la limitation de la pensée. Il en est de même pour le mal moral. Il s'explique par les bornes de l'esprit de l'homme. La science adéquate des choses lui fait défaut. C'est que la forme n'a pas suffisamment pénétré de sa lumière purificatrice l'indocile matière <sup>1</sup>.

On comprend que les commentateurs d'Aristote aient vu dans cette matière aristotélicienne rebelle le principe du mal, du désordre, de l'accident. Elle leur apparaîtra comme un corps inerte qui renferme un principe de résistance au bien, cause des changements désordonnés et confus. Comme la doctrine de Platon, celle d'Aristote sera interprétée et exercera son influence dans un sens franchement dualiste.

### § 3. ÉPICURIENS ET STOÏCIENS.

**Le dilemme d'Épicure.** — Platon et Aristote tâchaient d'atténuer la portée du mal. Ils y voyaient le défaut et l'imperfection qui s'attache inévitablement à l'être même du sensible, participation incomplète de l'Intelligence pure et du Bien suprême. Le premier essayait de sauvegarder la puissance et la bonté de son Démonstrateur en affirmant le triomphe de l'ordre et de l'harmonie. Le second entrevoyait quelque chose d'équivalent. Il pensait que l'effort de la Nature, mue constamment par l'attrait de l'Acte pur, tendait à réduire sans cesse le domaine de la puissance, c'est-à-dire de l'imperfection. Après eux la philosophie s'orienta vers le naturalisme. Avec Épicure elle aboutissait au matérialisme le plus strict. Origine et cours des choses s'expliquent d'après le jeu multiple et divers des combinaisons d'atomes. Les dieux sont

<sup>1</sup> Cf. PIAT, *op. cit.*, p. 36-38.

relégués loin de la sphère des mortels et toute Cause transcendante, toute Intelligence séparée disparaissent. Dans ce système, il était inutile de chercher une explication à la question du mal. La physique épicurienne professait à l'égard des maux la plus complète indifférence. Épicure se servait du fait de leur existence dans le monde pour arracher des esprits la croyance à la Providence, source funeste de vaines terreurs, disait-il. Lactance nous a conservé son fameux dilemme, qui sera tant de fois repris lorsqu'on voudra attaquer la Bonté ou la Puissance divines : « Le Dieu, disait Épicure, ou bien veut supprimer le mal et n'en a pas le pouvoir, ou bien il en a le pouvoir et il ne le veut pas, ou il ne le veut ni ne le peut, ou il le veut et le peut. S'il le veut sans le pouvoir, il est faible, et cette faiblesse ne convient pas à un être divin. S'il le peut sans le vouloir, il est malveillant, et ce sentiment est également étranger à la nature divine. S'il ne le veut ni ne le peut, il est en même temps malveillant et faible et par conséquent il n'est pas dieu. S'il en a à la fois la volonté et le pouvoir, seule chose qui convienne à un dieu, d'où provient le mal ? Et pourquoi ce mal, ne le fait-il pas disparaître <sup>1</sup> ? » Inutile donc de chercher une solution au problème du mal : les Épicuriens en prenaient occasion pour supprimer l'un des éléments de ce problème, la notion de la Providence.

**Le mal d'après les Stoïciens.** — Cette dernière croyance, par contre, fut l'une des plus chères aux Stoïciens, leurs rivaux. Comme les Épicuriens, ils pensaient que la divinité se trouvait enfermée dans le monde, mais, au lieu d'en être une partie séparée, indifférente au reste de l'univers, elle en était l'âme toujours agissante. L'harmonie de l'ensemble de l'univers, la régularité des phénomènes de la nature, la merveilleuse organisation du corps et des facultés de l'homme, cette parfaite adaptation des moyens à la fin, tout cela était pour eux une preuve de son action incessante, cet ordre attestait l'existence d'une Providence divine.

<sup>1</sup> Cf. DECHARME, *Critique des traditions religieuses grecques*, p. 251.

Leurs adversaires leur opposaient l'existence indéniable des imperfections et des maux. Plutarque résume ainsi l'objection dans son *Traité des Contradictions Stoïciennes* : « Comment donc est-il à la fois possible, dit-il, que Dieu ne soit la cause de rien de mal, et que rien, pas même le détail le plus minime, ne se produise que d'après la nature universelle et suivant sa loi ? Car, du moment que Dieu fait toutes choses, ce qui est se trouve être également son œuvre <sup>1</sup>. » Il reprochait aux Stoïciens de faire du Dieu bon la cause des maux. La matière, d'après eux, absolument passive et sans qualités, ne pouvait être cause de mal. La responsabilité en retombe donc, conclut Plutarque, sur le Logos qui, de l'intérieur, la meut et la façonne <sup>2</sup>.

L'École du Portique répondait en essayant de réduire la portée du mal dans les desseins et l'œuvre de la Providence. Comme dans sa physique, elle s'inspirait d'Héraclite qui supprimait pratiquement le mal en en faisant une condition essentielle de progrès <sup>3</sup>. Elle montrait que le mal comme imperfection s'attache nécessairement aux choses. Chrysippe, un de ses anciens représentants les plus célèbres, écrivit beaucoup sur cette question. De même que les contraires s'appellent mutuellement, disait-il, les biens ne peuvent exister sans les maux. La justice, le courage, la tempérance, par exemple, ne se conçoivent pas sans l'injustice, la lâcheté et l'incontinence <sup>4</sup>. Le mal accompagne nécessairement le bien, sans qu'il soit voulu par l'Auteur de la nature. Il n'est pas ainsi dans les desseins de la nature de soumettre l'homme

<sup>1</sup> PLUTARQUE, *De stoic. rep.*, 34.

<sup>2</sup> PLUT. *De comm. not.*, cp. 34. *Stoic. vet. frag.*, ARNIM, II, 1168.

<sup>3</sup> On sait qu'HÉRACLITE est une des principales sources du stoïcisme. Pour lui, le bien et le mal se confondent (frag. 57 ed. BYWATER), ou le mal est la condition du bien : la justice qui est un bien serait totalement inconnue sans l'existence de l'injustice qui est un mal (frag. 60) ; la maladie rend la santé agréable ; la fatigue, le repos (frag. 104). La lutte est l'état naturel : « Πόλεμος (la guerre) est le père de toutes choses et le roi de toutes choses... » (frag. 44). Du reste, l'opposition n'existe que pour l'homme et s'évanouit en Dieu : « Pour Dieu, toutes choses sont justes, et bonnes, et droites, mais les hommes tiennent certaines choses pour mauvaises et certaines pour droites » (frag. 61). Cf. J. BURNET, *L'Aurore de la philosophie grecque*, trad. REYMOND, p. 190 sq.

<sup>4</sup> AULU-GELLE, *N. A.*, VII, 1 ; ARNIM, *op. cit.*, 1169.

à la maladie ; mais, par le fait même qu'elle donnait naissance à beaucoup de choses belles et utiles, il est arrivé qu'un certain nombre d'incommodités s'y sont jointes <sup>1</sup>. Ce sont là des négligences, des défauts de détail. Dans les grandes maisons, même les mieux ordonnées, il se perd quelques grains de blé, on laisse tomber quelque peu de son. Il faut regarder l'ensemble et l'on verra qu'il n'y a rien à reprendre ou à blâmer dans l'univers dont la nature est la meilleure possible <sup>2</sup>.

D'ailleurs ces maux ou imperfections de détail ne sont pas inutiles. Ils ont leur rôle et contribuent au bien de l'ensemble. Si des malheurs surviennent aux bons, ce n'est pas une punition comme pour les méchants. Ils sont envoyés par une disposition particulière de la volonté de Zeus en vue du bien de l'ensemble <sup>3</sup>. La vertu a besoin du vice à côté d'elle pour s'exercer. On connaît la célèbre comparaison stoïcienne du rôle du traître, haïssable en lui-même, mais nécessaire au drame. De même aussi qu'un auteur dramatique entremêle dans une pièce de mauvais poèmes propres à exciter le rire et qui ajoutent une certaine grâce à toute l'œuvre, ainsi la méchanceté est blâmable en elle-même, mais elle n'est pas inutile aux autres <sup>4</sup>.

Les Stoïciens prétendaient donc faire s'évanouir la réalité du mal ou le mettaient sur le compte de la Providence. Leurs paradoxes ne pouvaient que heurter le sentiment et choquer le sens moral de leurs contemporains.

#### § 4. PLUTARQUE ET L'ÉCLECTISME PLATONICIEN.

Aux environs de l'ère chrétienne, une forte réaction, nous l'avons vu, s'était opérée contre le panthéisme stoïcien <sup>5</sup>. Les écoles rivales : néo-platoniciens, aristotéliens, plato-

<sup>1</sup> AULU-GELLE, *N. A.*, VII, 1, 7. ARNIM, II, 1170.

<sup>2</sup> PLUTARQUE, *de Stoic. Rep.*, cap. 37, p. 1051 b ; *ibid.*, 1178.

<sup>3</sup> PLUT., *op. cit.*, cp. 35, *ibid.*, 1176.

<sup>4</sup> PLUT. *de Stoic. Rep.*, cp. 35 ; *De comm. not.*, cp. 13-14 ; *ibid.*, 1181.

<sup>5</sup> Cf. plus haut, p. 23.

niens, qui se font de mutuels emprunts, combattent le monisme des disciples du Portique et cherchent dans le dualisme cosmique une explication au problème du mal : en face de Dieu, monade et principe idéal, se trouve, indépendant, le principe hylique ou dyade, la matière, élément de désordre et source du mal.

**Le dualisme de Plutarque.** — Le philosophe platonicien de Chéronée, Plutarque, peut être considéré comme le meilleur représentant de ce dualisme éclectique. L'opinion des Stoïciens sur l'origine du mal l'indignait et il s'efforçait d'en montrer l'absurdité. D'après eux, disait-il, le mal ne peut venir de la matière, parce qu'elle manque par elle-même de qualités et de propriétés, et qu'elle tient tout du principe qui lui donne mouvement et forme. Par conséquent c'est de Zeus et par Zeus, principe moteur et organisateur, que le mal est né. Si tout est compris dans la substance de Zeus : les hommes, les autres êtres animés et les choses, on ne peut admettre que des parties de cette substance ne soient pas soumises à l'action de l'âme qui les gouverne. « Il n'en est pas une, disait Chrysippe, qui se comporte autrement que l'a résolu la volonté de Zeus. » C'est donc la volonté du dieu parfait que « les méchants, qui sont une partie de lui-même, pratiquent le mensonge, la fraude, le brigandage et le meurtre. » Et ainsi, puisqu'il approuve leurs méfaits au lieu de les empêcher, il est le premier criminel, et même le criminel unique, le seul responsable du mal dans le monde. Manifestement pareil blasphème condamne l'opinion stoïcienne <sup>1</sup>.

Comment donc expliquer le mal dont on ne saurait nier, dans l'homme comme dans la nature, la douloureuse évidence. « Si rien, dit Plutarque, ne peut se faire sans cause, et si ce qui est bien ne saurait devenir une cause de mal, il faut qu'il y ait dans la nature, comme il existe pour le bien, un principe particulier qui donne naissance au mal <sup>2</sup>. » Cette

<sup>1</sup> Cf. DECHARME, *Crit. des trad. rel.*, p. 431.

<sup>2</sup> *Isis et Osiris*, 45 ; trad. M. MEUNIER, p. 146.

solution lui plaît d'autant plus qu'il lui découvre un caractère de haute antiquité. Bien longtemps avant la guerre de Troie, le mage Zoroastre enseignait aux Perses l'existence de dieux aux activités rivales, Oromaze et Ahrimane, dont l'un était l'artisan du bien et l'autre, du mal<sup>1</sup>. Cette doctrine, Plutarque la retrouve dans l'ancienne mythologie grecque où Zeus apparaît comme un dieu bon, et Hadès, comme son opposé. Il la reconnaît encore dans les écrits de la plupart des philosophes<sup>2</sup>. Les principes contraires portent chez Empédocle les noms « d'Amour » et de « Haine » ; et ceux d' « Unité » et de « Dyade » chez les Pythagoriciens. Dans Platon ils s'appellent : l'un, « toujours le même », et le second, « tantôt l'un tantôt l'autre ». Et enfin dans les *Lois*, ouvrage écrit par ce philosophe dans un âge très avancé, et où il se sert des termes propres au lieu de symboles, le monde est mû par deux âmes : l'une est créatrice de bien et l'autre, qui lui est opposée, produit des effets opposés<sup>3</sup>. A la suite de son maître, Plutarque conclut que le monde est le produit d'un mélange de deux forces contraires, qui ne sont pas certes également puissantes, mais dont la meilleure prévaut<sup>4</sup>. « Satisfait de cette explication, il voit partout la lutte de l'élément du mal contre l'élément du bien et il l'étudie dans la mythologie égyptienne où Osiris symbolise la raison, l'intelligence et tout ce qu'il y a d'excellent dans le monde, tandis que Typhon personnifie les forces de désordre et de mal en action dans l'univers.

L'opposition qui existait dans la philosophie de Platon et d'Aristote entre l'Ordre et le Chaos, l'Être et le Devenir, aboutit ainsi à l'époque hellénistique à un vrai dualisme moral qui dresse en face du Bien, principe d'harmonie, la matière, source de désordre, d'erreur et de mal. Cette évolution s'accroît encore sous l'influence des idées religieuses courantes. Les diverses religions gréco-romaines avaient pour but de préserver leurs fidèles du contact de ce qui est

<sup>1</sup> *Isis et Osiris*, 46.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 49.

impur. L'impur était regardé comme une réalité malfaisante dont il fallait éviter la contagion. L'identification entre le mal, principe de souillure religieuse, et la matière, conception de la philosophie, va se réaliser dans le néo-platonisme.

### § 5. LE NÉO-PLATONISME.

**Plotin et le mal métaphysique. La matière principe de souillure.** — Aristote avait envisagé le mal comme une privation, un défaut d'être, qui, par conséquent, n'avait qu'une existence passagère dans le monde de la contingence. Dans le néo-platonisme, ce mal acquiert une existence substantielle. « Il faut, dit Plotin, dans le dernier traité de la *I<sup>e</sup> Ennéade*, qu'il y ait un illimité en soi, un informe en soi », c'est-à-dire, non seulement le mal attribut, mais le mal en soi, réalité substantielle <sup>1</sup>. C'est la matière, principe de souillure. C'est elle qui rend mauvaise la nature corporelle. De même l'âme n'est pas vicieuse en elle-même : elle le devient mêlée au corps, car le corps est matériel. C'est alors pour elle « la chute dans le bourbier obscur » <sup>2</sup>. Le mal vient dans l'âme du contact avec la matière, d'un simple regard sur elle. « La nature matérielle... est si mauvaise qu'elle remplit de mal l'être qui n'est pas encore en elle et ne fait que la regarder. N'ayant aucune part de bien, privée de lui, purement déficiente, la matière rend semblable à elle tout ce qui a avec elle le moindre contact. » Pourquoi l'âme laisse-t-elle entrer en elle le mal en contemplant la matière ? Elle n'est que l'image de l'âme première et parfaite qui seule est toujours pure, parce qu'elle est toujours tournée vers l'Intelligence. Pleine d'indétermination à cause de ce qu'elle a en moins, l'âme qui n'est pas première voit l'obscurité et elle est déjà matérielle <sup>3</sup>. Le mal est-il donc un

<sup>1</sup> I, 8, 3.

<sup>2</sup> I, 8, 13.

<sup>3</sup> I, 8, 4. Les âmes, séparées de la matière, sont pures et exemptes de la faiblesse du vice, mais la matière obscurcit le lumineux rayonnement du « lieu des âmes », est cause du devenir et provoque leur chute. Cause de la faiblesse et du vice, c'est elle d'abord qui est mauvaise et qui est le premier mal. Cf. I, 8, 14.

simple défaut de bien, une privation, comme disait Aristote ? Non, répond Plotin, le mal véritable consiste dans le défaut total de bien. « La matière n'a même pas l'être qui lui permettrait d'avoir part au bien ; si on dit qu'elle est, c'est par équivoque ; la vérité c'est qu'elle est un non-être <sup>1</sup>. » Mais les Péripatéticiens soutiennent que la matière est sans qualités, peut-on alors la qualifier de mauvaise ? se demande encore Plotin. Précisément le mal pour elle, dit-il, c'est l'absence totale de qualités.

Comment imaginer l'existence du mal ainsi conçu ? Ne s'oppose-t-il pas au Bien ? Il est le terme ultime et nécessaire dans la série des êtres qui successivement descendent et s'écartent du Bien <sup>2</sup>. Grâce au système de l'émanation, le chef du néo-platonisme échappe au dualisme jusque-là dominant dans la philosophie grecque. Le mal n'est plus une force indépendante et rebelle : comme tous les êtres, il dérive de l'être universel, il en est l'ultime dégradation. Et voici que le système de Plotin se heurte aux mêmes difficultés que celui des Stoïciens : comment admettre que le mal fasse partie de la Divinité ? Si la Divinité est la cause du mal, que devient le libre arbitre ?

**Le mal physique.** — Aussi, pour justifier la Providence au sujet de l'existence du mal dans le monde, Plotin adopte l'explication que donnaient les Stoïciens, et, comme eux, il supprime l'un des termes du problème. Les maux comme les biens, dit-il, font partie de la Raison Universelle qui fait tout en souveraine et qui est conforme à elle-même en faisant les êtres que l'on appelle mauvais <sup>3</sup>. Pourquoi accuser la Providence d'avoir fait des êtres inégaux en réalisant la diversité des intelligibles ? Comme un tableau où le peintre ne met pas partout de belles couleurs, mais, en chaque endroit, les couleurs qui conviennent ; comme un drame où tous les personnages ne sont pas nécessairement des héros, mais qui perd

<sup>1</sup> I, 8, 5.

<sup>2</sup> I, 8, 7.

<sup>3</sup> III, 2, de *Prov.*, 2, 1 et III, 2, de *Prov.*, I, 11 ; 18.

sa beauté si l'on supprime les rôles inférieurs, ainsi l'univers est-il un ensemble harmonieux, où les êtres, nécessairement imparfaits et soumis au devenir, ne doivent pas être considérés dans le détail, mais dans leur rapport avec les autres parties et avec la raison qui les ordonne. Qu'y a-t-il à redire si une guerre implacable détruit les animaux et les hommes, puisque c'est l'indispensable échange entre des êtres qui ne peuvent durer éternellement et qui renaissent sous une autre forme ? Ne faut-il pas plutôt admirer dans l'univers « cette vie multipliée qui produit tous les êtres dans leurs formes variées et ne se lasse pas de toujours produire ces jouets beaux et gracieux que sont les êtres vivants ? » Quant aux larmes et aux gémissements des hommes, ils ne sont pas nécessairement l'indice de maux véritables. L'homme sérieux ne voit dans les guerres, les meurtres, les morts, les prises et pillages de villes qu'un spectacle avec ses changements de scène et de décor. Dans toutes les circonstances de la vie réelle, son âme reste impassible ; seule l'ombre de son âme, « l'homme extérieur, gémit, se plaint et remplit tous ses rôles sur ce théâtre à scènes multiples, qui est la terre entière <sup>1</sup>. »

**Le mal moral.** — Plotin justifie l'existence du mal physique en déclarant, à la suite des Stoïciens, qu'il est une occasion de bien ou qu'il rentre dans l'ordre de la nature. Il fait de même pour le mal moral. La logique de son système l'entraînait à nier le libre arbitre. Nous avons vu comment il le maintenait en affirmant l'indépendance des âmes individuelles dans le rôle qu'elles jouent dans l'univers <sup>2</sup>. Il ne pouvait nier, non plus, l'existence du mal moral. L'injustice, le péché, la méchanceté sont bien le fait des âmes ; ils viennent de la façon dont elles remplissent la fonction qui leur a été assignée. Ici encore Plotin adopte les vues de l'école du Portique ; il présente la même explication que pour le mal physique : le

<sup>1</sup> III, 2, *de Prov.*, I, 15. BRÉHIER p. 47. Cette image du rôle joué par l'homme dans le monde comme l'acteur dans un drame était courante chez les Stoïciens, cf. *Manuel d'ÉPICTÈTE*, ch. XVII, *Entretiens*, IV, 7, 13 ; I, 29, 41.

<sup>2</sup> Cf. plus haut, chap. II, § 5.

vice comme la vertu, dit-il, est conforme à la nature universelle. « La méchanceté des âmes a sa place dans la beauté de l'univers ; ce qui, pour elles, est contraire à la nature, est, pour l'univers, conforme à la nature <sup>1</sup>. »

M. Bréhier a noté l'incohérence de la pensée plotinienne due aux sources diverses de son inspiration : théodicée des *Lois* de Platon, arguments d'école stoïciens, et enfin théorie du logos principe des contraires et source de variété, telle qu'elle avait été présentée par Philon d'Alexandrie. Le mal apparaît tantôt comme le résultat du rôle que la raison universelle nous assigne, tantôt comme une chose indifférente, puis comme le résultat d'une faute. « A travers ces inconséquences, dit M. Bréhier, se montre l'idée inspiratrice du platonisme : l'homme, dans son jugement sur le mal, ne doit pas être guidé par un faux espoir dans la bonté d'un dieu miséricordieux, mais par une représentation d'ordre intellectuel qui lui fait comprendre le rapport du mal à l'harmonie de l'univers <sup>2</sup>. » A côté de cette vue intellectualiste de la philosophie grecque qui fait disparaître le mal dans l'harmonie de l'univers, il y a aussi, faut-il ajouter, dans le néo-platonisme une conception religieuse du mal. Bien qu'elle dérive de l'Un premier, la matière impure prend toutes les allures d'un principe mauvais qui provoque la chute des meilleurs éléments émanés de ce premier Etre. Tous les efforts de l'âme devront tendre à se dégager de cette souillure. C'est le même sentiment qui avait pénétré l'orphisme ; l'antagonisme de la matière et de l'esprit, la lutte en nous du divin et de l'anti-divin, A l'époque de Plotin, ces conceptions dualistes étaient à la base des religions à mystères universellement répandues dans le monde romain. Nous allons voir dans quelle mesure elles avaient rayonné hors de l'hellénisme et pénétré dans la pensée judaïque.

<sup>1</sup> III, 2, de *Prov.*, I, 17.

<sup>2</sup> BRÉHIER, *Notice*, III<sup>e</sup> *Enn.*, 2-3 de *Prov.*, p. 23.

## SECTION II

## LE PROBLÈME DU MAL DANS LE JUDAÏSME

## § 1. LE PROBLÈME DU MAL DANS PHILON D'ALEXANDRIE.

**Le dualisme de Philon.** — On sait combien avait été profonde sur le milieu juif d'Alexandrie l'emprise des doctrines helléniques. Deux siècles avant que Plotin n'enseignât dans cette ville, le juif Philon interprétait le monisme hébreu dans un sens dualiste selon les tendances générales de la philosophie grecque de l'époque<sup>1</sup>. La pensée fondamentale de la philosophie et de la piété philoniennes est l'idée hellénique de l'opposition entre l'esprit et la matière, entre l'être intelligible et l'être matériel, c'est-à-dire entre Dieu et le monde. Dieu devient un être absolument transcendant, hors de portée même de la plus haute pensée philosophique. La matière, ultime support des choses, leur cause passive et éternelle, n'entre en relations avec lui que par des intermédiaires auxquels il confie le soin de l'organiser. Par elle-même elle est incapable de recevoir les dons de la bonté créatrice ; elle se montre ainsi la source non seulement de l'imperfection, mais du mal ; Dieu ne saurait entrer en contact avec elle autrement que par des puissances secondaires.

Le monde inférieur de la matière devient le monde du péché. Philon insiste sur le contraste qui existe dans l'homme entre l'esprit et la matière. Constamment il oppose en lui l'âme au corps. « Lorsque l'esprit, dit-il, parcourt les hauteurs et se laisse initier aux mystères divins, il juge alors son corps comme mort et pétri de malice... » (*Leg. Alleg.*, III, 71). « Il ne se préoccupe pas de son corps vraiment mort, veillant seulement à ce que l'âme, la meilleure partie, ne souffre dommage de la part de son compagnon de captivité mort et mauvais (72) ».

<sup>1</sup> Cf. plus haut, p. 33.

« Quand donc, ô âme, prendras-tu le mieux conscience que tu traînes, attaché à toi, un cadavre ? (74) ». « ... Maintenant que nous vivons, notre âme est morte et enfermée dans le corps comme dans un tombeau. Mais quand nous serons morts, alors l'âme vivra sa propre vie et sera délivrée de son compagnon de captivité mort et mauvais, le corps. » (*Leg. Alleg.*, I, 108). Plusieurs fois, Philon reprend des images semblables : le corps est une prison toute souillée (παμμίανον δεσμοτήριον), l'esprit est enfermé dans le corps comme dans un cercueil ou dans une urne funéraire ; l'âme est enchaînée par les liens du corps ; elle doit être purifiée de ce corps terrestre dans lequel elle a pris racine<sup>1</sup>.

## § 2. LE PROBLÈME DU MAL DANS LE JUDAÏSME PROPREMENT DIT.

**Pas de dualisme.** — Philon semble avoir été à peu près le seul dans le judaïsme qui ait eu, dans l'anthropologie, ces vues spécifiquement dualistes et pessimistes. Le judaïsme est, d'une façon générale, resté étranger à la conception hellénique qui plaçait dans les rapports de l'âme et du corps la source du mal. « Même le judaïsme hellénique, dit W. Bousset, qui ne connaît pas, en général, une résurrection des corps, montre peu de traces de l'opinion qui fait du corps, demeure matérielle terrestre, l'origine de tous les maux, la source du péché, un obstacle et une entrave pour la vie originelle et supérieure de l'homme<sup>2</sup>. » Le livre de la *Sagesse* y fait allusion en passant<sup>3</sup> :

« Le corps, sujet à la corruption, appesantit l'âme, et sa demeure terrestre accable l'esprit aux pensées multiples. » Mais la Sagesse divine habite aussi bien dans l'âme que dans le corps (I, 4), et la constitution du corps correspond à celle

<sup>1</sup> Cf. BOUSSET, *Die Religion des Judentums*, p. 414 sq. SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, III, p. 559.

<sup>2</sup> BOUSSET, *op. cit.*, p. 383.

<sup>3</sup> *Sap.*, 9, 15.

de l'âme (VIII, 19) <sup>1</sup>. On ne trouve pas directement exprimée la pensée que la mort est une délivrance du corps et que le but de l'effort moral est de fuir le monde <sup>2</sup>.

**Un pessimisme moral.** — Un pessimisme moral prononcé se rencontre cependant dans le judaïsme, particulièrement dans le judaïsme postérieur, au cours des deux derniers siècles avant le Christ et le siècle suivant. La considération des relations des hommes pieux avec Dieu amène de plus en plus la conviction d'une insuffisance foncière et d'une corruption fondamentale du vouloir et des efforts de l'homme. Dans le judaïsme palestinien se développe alors l'idée d'une mauvaise tendance qui porte l'homme au mal. Elle se trouve déjà probablement dans l'*Ecclésiastique*, amenée sans doute par l'interprétation de *Gen.*, 6, 5 ; 8, 21 <sup>3</sup>. Au premier siècle, cette doctrine se rencontre dans *IV Esdras* où elle paraît se cacher sous les termes de « cor malignum, malignitas radicis ». Plus tard, dans la théologie rabbinique, cette mauvaise tendance jouera un rôle considérable ; elle expliquera la surabondance du mal parmi les hommes, qui restent libres, mais, en règle générale, succombent à ces impulsions mauvaises <sup>4</sup>.

Chez les Juifs, les hommes pieux étaient donc profondément pénétrés du caractère fragile et pécheur de l'être humain. Mais dans le judaïsme palestinien deux conséquences ont toujours été évitées : en premier lieu, on ne trouve jamais exprimé clairement que la mauvaise tendance et le péché soient liés nécessairement à l'existence corporelle de l'homme.

<sup>1</sup> « J'étais enfant d'un bon naturel,  
et j'avais reçu en partage une bonne âme ;  
ou plutôt, étant bon, je vins à un corps sans souillure. »

<sup>2</sup> BOUSSET, *loc. cit.*

<sup>3</sup> *Eccli.*, 21, 11 : ὁ φυλάσσων νόμον κατακρατεῖ τοῦ ἐννοήματος αὐτοῦ. Il faudrait traduire d'après le syriaque : « Celui qui observe la loi se rend maître de son impulsion. » D'autres passages du même auteur font allusion à la même tendance. Cette inclination dérive de Dieu, mais elle est devenue mauvaise par le fait de l'homme. La convoitise dans *Jac.*, I, 13-15 et les idées rabbiniques postérieures sur ce même sujet sont analogues à la conception de l'*Ecclésiastique*. Cf. BOUSSET, *op. cit.*, p. 384 sq.

<sup>4</sup> Cf. F. WEBER, *System der altsynagogalen palaestinishen Theologie*, Leipzig, 1880, p. 225, sqq.

Cette mauvaise tendance est le fait non du corps, mais du cœur de l'homme. Même dans la théologie rabbinique postérieure, qui distingue entre une bonne et une mauvaise tendance, on ne trouve pas la bonne attribuée à l'âme et la mauvaise, au corps : toutes les deux appartiennent à l'être humain. En second lieu, comme il a déjà été noté plus haut <sup>1</sup>, la liberté et la responsabilité humaines ne sont jamais supprimées, bien que la conscience judaïque reconnaisse dans la volonté de l'homme une inclination foncièrement pervertie. Même dans *IV Esdras*, où se trouve le plus accentué le sentiment d'une peccabilité universelle et la défiance contre le pouvoir de l'homme pour le bien, le péché n'apparaît pas comme une nécessité de nature, il remonte au libre arbitre de chacun. Chacun est déclaré responsable de ses actes quand il se décide pour ou contre la Loi <sup>2</sup>.

**Le péché originel.** — En étroite corrélation avec le sentiment de l'universelle domination du péché sur l'homme, libre mais faible, s'est développée dans le judaïsme postérieur la doctrine de la chute du premier homme par le péché. Ce ne sont, à vrai dire, que les premiers linéaments d'une doctrine. Nulle part le judaïsme n'arrive à la pensée d'un changement originel de nature dans l'être humain par suite du péché du premier homme. L'homme était, croyait-on, porté au péché, même avant la chute d'Adam. Celle-ci est un effet de ce « *cor malignum* » qui existait en lui auparavant. Mais progressivement on s'accoutume à rejeter la domination victorieuse du péché et ses funestes suites, la mort et le malheur, sur Adam et la punition infligée à sa désobéissance. Déjà l'*Ecclésiastique* (25, 24) attribuait à Eve la source de toute misère :

« C'est par la femme que le péché a commencé ;  
C'est à cause d'elle que nous mourons tous. »

Cette vue cependant ne s'est étendue que peu à peu. D'après les écrits les plus anciens des *livres d'Hénoch*, pour expliquer

<sup>1</sup> P. 85.

<sup>2</sup> BOUSSET, *op. cit.*, p. 385-387.

la corruption et la misère du genre humain, la chute des anges et ses suites a une importance beaucoup plus grande que la chute d'Adam. Le livre des *Jubilés* attribue cette corruption du genre humain devenu pécheur aux démons qui ont séduit les hommes et les ont entraînés au culte des idoles. La *Sagesse* (2, 24) fait en même temps allusion à la chute d'Adam : « C'est par l'envie du diable, dit-elle, que la mort est entrée dans le monde ». Enfin c'est dans *IV Esdras* et *II Baruch* que l'on rencontre d'une façon ferme la doctrine de l'importance de la chute d'Adam pour ses descendants <sup>1</sup>.

Le diable, d'après la *Sagesse*, est l'auteur de la séduction qui amena le malheur sur le genre humain. C'est ainsi que fut interprété le serpent du récit de la *Genèse*. On se demanda ce qui avait pu pousser le diable à provoquer la chute de l'homme. *IV Baruch* et la *Vita Adæ* racontent que Dieu ayant créé l'homme, l'archange Michel avait ordonné à tous les anges d'adorer Adam, l'image de Dieu. Satan s'y refusa fièrement, il fut chassé du ciel et voulut par suite se venger sur Adam <sup>2</sup>.

**Le rôle de Satan dans le judaïsme.** — Dans le judaïsme postérieur, ce personnage de Satan joue un rôle considérable. Il est le mauvais esprit, l'adversaire de Dieu dans le gouvernement du monde. C'est le chef du royaume du mal. La croyance à des anges déchus s'est répandue après l'époque de Daniel, en relation avec l'interprétation littérale de *Gen.*, 6, 1 et la légende des rapports des fils de Dieu avec les filles des hommes. D'après l'auteur du *livre primitif d'Hénoch*, ce sont eux qui ont introduit le mal dans le monde. Ces anges tombés

<sup>1</sup> BOUSSET, p. 388. D'après *IV Esdras*, la suite de la chute d'Adam est la mort pour lui et pour ses descendants. De même toute la misère dans le monde en découle. Cependant la peccabilité universelle n'est pas considérée comme une suite directe de cette chute. Adam, et ensuite ses descendants, ont mal agi à cause de « leur mauvais cœur ». Où remonte le péché ? Ce point est inexpliqué. L'auteur semble en indiquer la cause dans le libre arbitre d'Adam et de ses descendants. Tous les péchés des hommes sont en étroite relation avec celui du premier père, forment une liaison historique, mais il n'est jamais question d'une transformation de la nature humaine. Il y a une doctrine de la mort héréditaire et non du péché héréditaire. C'est la même doctrine dans le *livre de Baruch*, cf. BOUSSET, p. 389.

<sup>2</sup> BOUSSET, p. 390.

et leurs descendants, les démons, comme le dit aussi le livre des *Jubilés*, sont la cause de la superstition, des maladies et du culte des idoles. Le monde des esprits mauvais a une tête monarchique, l'antagoniste du gouvernement divin, le principe du mal et du malheur dans le monde. Ce chef des mauvais esprits se rencontre souvent dans la littérature juive et porte le nom de Satan ou de Bélial <sup>1</sup>.

La croyance aux démons a pénétré profondément la religion judaïque postérieure. Ces démons dont il était question dans la philosophie stoïcienne et néo-platonicienne comme d'intermédiaires entre l'homme et la divinité, ont été pris en mauvaise part dans le judaïsme. Leur descendance d'anges tombés semble être une idée spécifiquement juive. Ces mauvais esprits non seulement amènent le malheur sur l'homme, mais ils le conduisent au péché <sup>2</sup>.

Soumis à la domination du diable, ils forment un royaume du mal ordonné. Une sorte de dualisme se développe ainsi chez les Juifs. Il se montre d'une façon très significative dans les *Testaments des 12 Patriarches*, où le royaume de Bélial et des mauvais esprits s'oppose au royaume de Dieu et des bons esprits. Cette idée se fait jour dans les *Synoptiques*, où il est souvent fait allusion à l'empire de Satan <sup>3</sup>. Dans l'*Apocalypse* enfin, Michel lutte avec ses anges contre Satan et ses troupes.

Le monothéisme sévère des Hébreux avait fortement atténué l'influence dualiste perse qui s'était exercée sur eux depuis la captivité. Dans le parsisme, de toute éternité, existent un Dieu mauvais et un Dieu bon, le royaume des ténèbres en face du royaume de lumière. Le judaïsme, par contre, fait du diable un ange créé par Dieu, et qui ensuite s'est révolté contre lui. Le monde demeure toujours une création de la main de Dieu et le diable n'exerce jamais sa domination au point de supprimer le gouvernement divin. Il n'en reste pas moins que

<sup>1</sup> BOUSSET, p. 326-330. Cf. aussi L. DENNEFELD, art. *Judaïsme* dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, col. 1622-1623.

<sup>2</sup> Cf. BOUSSET, p. 333 sq.

<sup>3</sup> *Marc.*, 3, 22-25 ; 12-28. *Luc*, 10, 17.

la croyance et la piété juives se sont pénétrées de pessimisme : on dirait que Dieu abandonne en partie à Satan la conduite de ce monde. Le malheur et la douleur des bons sont dus aux démons. C'est eux aussi qui sont cause de la maladie, du péché et de la méchanceté des hommes. Ce pessimisme s'aggraverait dans la théologie gnostique où le diable devient le vrai maître de ce monde. Le dualisme perse constitué par l'antagonisme d'un dieu bon et d'un dieu mauvais s'unira au dualisme grec qui opposait le monde matériel et le monde intelligible, et aboutira au jugement absolument pessimiste de ce monde inférieur, domaine de la méchanceté satanique <sup>1</sup>.

### SECTION III

#### LE PROBLÈME DU MAL DANS LE CHRISTIANISME

##### § 1. LA DOCTRINE GNOSTIQUE.

Nous avons vu que le gnosticisme cherchait une solution du problème cosmologique analogue à celle qu'offrait la philosophie grecque à son déclin. Ces sectes en marge du christianisme suivent également les mêmes tendances dans l'explication qu'elles donnent du problème moral et de l'existence du mal. Les platoniciens, dépassant Platon et son mépris du monde sensible, avaient proclamé que la matière est source de mal et foyer de souillure. Comme eux, Philon l'avait placée dans une opposition morale avec Dieu et l'avait déclarée impure. Les religions orientales avaient en même temps propagé de semblables conceptions. Les Gnostiques essayent de les faire pénétrer dans le christianisme.

Tel fut, au second siècle, l'enseignement de Saturnin, l'un des premiers représentants de la Gnose. D'après lui la matière est mauvaise, elle est le domaine de Satan. Tout ce qui a

<sup>1</sup> BOUSSET, p. 485.

trait aux sens est mauvais : il faut condamner le mariage et la génération charnelle <sup>1</sup>. Valentin, dont nous avons décrit le système cosmologique <sup>2</sup>, soutenait les mêmes vues. Dernière extériorisation et ultime dégradation de la divinité, la matière est principe de mal. Dans l'homme, l'esprit s'oppose à la chair. Le corps est l'ennemi dont il faut se délivrer pour dégager l'âme, étincelle de vie divine qui s'y trouve ensevelie. Aussi, selon Valentin, Jésus n'a pris que l'apparence d'un corps. De cette position résultera dans la morale gnostique une double tendance. Valentin et ses premiers disciples sont rigoristes : l'élément divin égaré dans l'humanité, c'est-à-dire l'âme prédestinée, est entravée par la chair qui l'opprime. Il faut donc l'aider à se dégager par une rigoureuse ascèse. D'autres furent libertinistes : l'âme n'est pas solidaire de la chair, pensaient-ils, et l'esprit ne saurait être responsable des faiblesses du corps <sup>3</sup>.

Le mal qui, pour Socrate, Platon, Épictète, était une erreur de jugement, est devenu une réalité : la matière et la chair qui corrompt et souille l'âme. Héritage de la philosophie platonicienne, la conception gnostique du mal est l'aboutissement de l'antithèse classique entre la chair et l'esprit. Ce dualisme moral ne repose pas, nous l'avons déjà remarqué, sur un dualisme de principe comme dans le mazdéisme. L'opposition d'un royaume de ténèbres et d'un royaume de lumière, d'un Démon ou Satan, dressé contre le Dieu suprême pour lui disputer la suprématie, fera naître en Perse à cette même époque la secte manichéenne qui se répandra bientôt dans le monde grec et romain. Sous cette forme, le dualisme persan n'a sans doute pas exercé d'influence notable sur le gnosticisme.

<sup>1</sup> Cf. STÖCKL, *Geschichte der christlichen Philosophie*, Mainz, 1891, p. 33.

<sup>2</sup> Cf. plus haut, p. 50 sq.

<sup>3</sup> Sur la Gnose et le problème du mal, cf. L. DUCHESNE, dans *Dict. Apol. Foi cath.* art. *Gnose*, col. 298-311 ; E. DE FAYE, *Gnostiques et Gnosticisme*.

## § 2. LA CROYANCE CHRÉTIENNE TRADITIONNELLE.

La croyance chrétienne avait hérité du judaïsme la ferme conviction de l'existence du libre arbitre. En contact avec la philosophie païenne, la pensée chrétienne se refuse à admettre des conceptions qui auraient ébranlé les bases de sa foi. Elle s'attache à maintenir l'économie du salut telle qu'elle se dégageait de l'Évangile et de l'interprétation autorisée que les premiers disciples du Christ en avaient donnée. C'est par l'existence même du libre arbitre qu'elle rendra raison de la présence du mal dans le monde.

**Les Apologistes : saint Justin et Tatien.** — Parmi les écrivains qui, dès le second siècle, se sont préoccupés de trouver un terrain d'entente entre le christianisme et la philosophie, l'un des principaux, saint Justin, ancien philosophe païen, affirme avec insistance le fait du libre arbitre <sup>1</sup>. Les hommes ont été créés *δεκτικοὶ κακίας καὶ ἀρετῆς*, aptes au bien et au mal. De l'usage propre de ses forces spirituelles, de sa libre décision et de sa libre opération, dépend pour l'homme la justice et l'injustice. Comment se produit le mal dans l'homme ? Il y a en lui une impulsion, une passion irraisonnable, *ὁρμὴ ἄλογος, ἄλογον πάθος*, un mauvais désir. Bien que Dieu ait fait à la fois l'âme et le corps de l'homme, cela n'empêche pas que ce qui n'est pas *λογικόν* ne soit une occasion de mal. Cependant l'irraisonnable dans l'homme n'est mauvais que lorsqu'il domine la raison ; en lui-même il est indifférent ; dirigé par la raison, il devient bon. L'injustice et le mal actuel se produisent par des pensées, des jugements, des désirs, des volontés ou des actes où dominent les impulsions sensuelles et les passions irraisonnables. Celles-ci ont tout d'abord troublé l'esprit et ensuite asservi la volonté. Au

<sup>1</sup> Cf. I *Apol.*, 43 ; II *Apol.*, 17. Sur le libre arbitre et le mal dans saint Justin cf. *Das Christentum Justins des Märtyrers*, von ENGELHARDT. Erlangen, 1888, p. 151-160.

début, cependant, il n'en a pas été ainsi. La raison et les passions irraisonnables étaient en équilibre. Par la liberté l'homme avait le pouvoir de se déterminer en faveur de ce qui est raisonnable et de faire le bien. Il y a obéi tout d'abord. Mais un trouble est venu de l'extérieur rompre l'équilibre et amener la prédominance des passions. C'est l'œuvre des démons, « des anges auxquels Dieu avait confié de veiller sur les hommes et qui transgressèrent l'ordre divin <sup>1</sup> ». Ils ont subjugué la race humaine en la poussant à l'idolâtrie et au mal, et en excitant les mauvaises passions qui sont dans les hommes <sup>2</sup>. Saint Justin ne discute pas le fait de la chute des anges et de Satan, leur prince. Il ne s'occupe pas non plus du premier péché d'Adam. Il se contente de rejeter la source du péché et de l'injustice dans le monde sur les démons. Les hommes, actuellement, naissent dans une communauté déjà pécheresse ; dès leur jeunesse, ils voient le mauvais exemple, et ils éprouvent une grande impulsion au mal. En fait, c'est l'universelle domination du mal. Il n'est pas question cependant d'un mal hérité de premiers parents coupables. Et, malgré l'exemple des autres hommes et la domination des démons, l'homme reste toujours libre.

On voit dès lors combien la doctrine de saint Justin se sépare du dualisme de la philosophie hellénique. Bien que celui-ci n'ait pas été sans influence sur la notion de l'*ἄλογον πάθος* et de l'*ἐπιθυμία*, cette impulsion irraisonnable actuellement dominante dans l'homme, l'origine du mal n'est pas attribuée à un principe hylique, elle est reportée dans le domaine des esprits. L'homme a été créé bon dans tous ses éléments. Le péché a commencé avec la chute à la suite de la révolte contre Dieu. Depuis, l'équilibre a été détruit dans le monde et l'humanité se trouve placée dans un état inférieur. C'est l'idée chrétienne du péché. Elle a été transmise à la religion nouvelle par le judaïsme. Révolte contre Dieu, le péché a eu pour suite la séparation entre l'homme et

<sup>1</sup> *II Apol.*, 5.

<sup>2</sup> *II Apol.*, 5 ; *I Apol.*, 10, 12, 14.

Dieu, ce qui a rendu désormais difficile à l'homme de vouloir et de faire le bien.

Disciple de Justin, comme lui converti du paganisme et chef d'école, Tatien expose des vues analogues à celles de son maître. « C'est notre libre arbitre, dit-il, qui nous a perdus ; nous étions libres, nous sommes devenus esclaves... Nul mal n'est l'œuvre de Dieu ; c'est nous qui avons produit le mal moral <sup>1</sup>. » La véritable origine du mal remonte au libre arbitre des hommes et des anges. La révolte et la défection du chef des démons a entraîné l'armée des démons et ceux qui les imitent <sup>2</sup>. Malgré cela Tatien semble, par endroits, faire de la matière une source de mal. Le mal, il est vrai, ne peut pas venir de Dieu, et Tatien affirme que Dieu a créé la matière. Cependant plusieurs de ses expressions donnent à penser qu'il l'a considérée comme mauvaise. Les démons, déchus à la suite d'un acte de leur libre arbitre, ont, d'après lui, fait ensuite alliance avec les éléments inférieurs de la matière pour corrompre et dominer l'humanité. Un jour, séparé de l'Église, il condamnera le mariage et la nourriture animale <sup>3</sup>.

**Saint Irénée.** — Des traces de dualisme s'étaient glissées au moins dans les expressions et les termes employés par ces Apologistes. Saint Irénée a reproché à Tatien d'avoir marché dans le sillage des gnostiques. Le grand évêque de Lyon expose vigoureusement l'idée traditionnelle chrétienne contre les spéculations de ces hérétiques, inspirées des théories courantes de la philosophie païenne.

Il affirme que tous les hommes sont de même nature. Il n'en est pas de naturellement bons ni de naturellement mauvais <sup>4</sup>. Le mal ne vient pas de la constitution de l'homme ni d'un être supérieur mauvais par nature : il a sa source dans

<sup>1</sup> *Discours aux Grecs*, XI, trad. A. PUECH, p. 123.

<sup>2</sup> *Ibid.*, VII. Cf. *Introd.*, p. 66.

<sup>3</sup> *Ibid.*, *Introd.*, p. 67 et 73.

<sup>4</sup> *Adv. Haer.*, IV, 37, 2.

l'exercice du libre arbitre humain ou angélique et dans la désobéissance au précepte divin <sup>1</sup>.

Pourquoi la possibilité de la désobéissance ? Faut-il accuser Dieu d'impuissance ou d'ignorance ? Si les anges ont transgressé l'ordre divin, si les hommes ont fait preuve d'ingratitude, c'est qu'ils n'étaient pas des brutes, mais des êtres doués du libre arbitre. Le mal de la désobéissance était un accident possible attaché à l'exercice d'un privilège supérieur. Quel mérite y aurait-il eu pour l'ange et pour l'homme d'être constitués dans un état de perfection ? Un bien que l'on n'a pas choisi et qui ne coûte pas n'est pas apprécié. Quel prix aurait la couronne d'un athlète, si elle n'était pas le fruit de sa victoire au combat ? Le bien de la vision divine nous serait-il aussi cher si nous ne savions pas quel est le mal d'en être privés <sup>2</sup> ? Pourquoi cependant l'imperfection dans l'homme ? autant vaudrait demander, répond saint Irénée, pourquoi il y a des brutes et pourquoi Dieu n'en a pas fait des hommes <sup>3</sup>. Le créé est par le fait même imparfait, Dieu seul peut se glorifier d'être incorruptible. Quant à l'homme, la Providence connaît son infirmité et ce qui résulte de sa faiblesse. L'imperfection fait partie du plan divin <sup>4</sup>.

Une idée chère à saint Irénée, en effet, est celle de l'éducation progressive de l'humanité. J'y ai déjà fait allusion en montrant que le libre arbitre, pour lui, est un instrument de perfectionnement aux mains de l'homme. Il conçoit le plan divin comme un développement graduel de l'homme, qui a pour terme final l'immortalité et l'incorruptibilité assurées par la gloire de la vision divine <sup>5</sup>. Semblable à un enfant, l'homme récemment créé n'était pas susceptible de recevoir

<sup>1</sup> *Adv. Haer.*, IV, 39, 1. Le diable n'a pas fait des anges ou des hommes mauvais ; il est seulement le chef de ceux qui ont abandonné Dieu. Lui-même est une créature de Dieu, et, comme l'indique le mot hébreu, il est Satan, le Révolté, l'Apostat. Auteur de sa propre défection survenue par jalousie à l'égard de l'homme, il a causé la défection des autres. Cf. 40, 3 ; V, 21, 2 ; V, 24, 4.

<sup>2</sup> *Ibid.*, IV, 37, 6.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 38, 4.

<sup>4</sup> *Ibid.*, IV, 38, 3.

<sup>5</sup> *Ibid.*, IV, 5, 1 et IV, 38, 3.

la perfection <sup>1</sup>, mais tout a été ordonné pour qu'il puisse réaliser l'œuvre de cette perfection et qu'un jour, parvenu à l'âge mûr, il puisse saisir et voir Dieu <sup>2</sup>.

Dans ce plan, survient l'accident du péché ; prévu par Dieu, il est réparé par la Rédemption. Dans les deux cas, une étroite solidarité lie tous les hommes. Avec le chef de la famille humaine nous avons tous désobéi, tous en lui nous avons mérité la mort. Mais avec Jésus-Christ, le Verbe incarné, nous avons poussé l'obéissance jusqu'à la mort et nous avons obtenu de renaître à la vie. En lui nous avons retrouvé l'image et la ressemblance divine, notre chair, qu'il a rachetée de son sang, est redevenue capable d'incorruptibilité <sup>3</sup>. Le dessein de Dieu n'a pas été réduit à néant par l'entrée du mal dans le monde. L'esprit divin que l'homme avait reçu de Dieu avec le premier souffle, est revenu avec le Verbe parfaire l'humanité et l'ache-miner à nouveau vers le but premier, l'union personnelle avec Dieu <sup>4</sup>.

**Tertullien, Clément d'Alexandrie et Origène.** — Au deuxième et au troisième siècles, après les Apologites et surtout à la suite de saint Irénée, tous les écrivains chrétiens sont amenés par la controverse gnostique à insister sur le fait du libre arbitre et sur l'origine du mal. Celle-ci, affirment-ils, ne doit pas être attribuée à un élément foncièrement mauvais ; elle se trouve dans le mauvais usage fait par l'ange ou par l'homme du libre arbitre dont tous deux sont doués. Saint Hippolyte et Tertullien, pour réfuter les divers représentants de la gnose hérétique, utilisent les travaux du grand évêque de Lyon. Contre les Valentiniens et contre Hermogène et Marcion, ils s'inspirent de la pensée de l'*Adversus Haereses*. Dieu seul est bon de sa nature, dit le célèbre apologiste africain,

<sup>1</sup> *Adv. Haer.*, IV, 38, 1 : « Deus quidem potens fuit homini præstare perfectionem ab initio, homo autem impotens percipere illam : infans enim fuit. » Et aussi 38, 4 : « Initio Deus potens fuit dare perfectionem homini ; ille autem nuper factus, non poterat illud accipere, vel accipiens capere, vel capiens continere. »

<sup>2</sup> *Ibid.*, IV, 37, 6.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*, V, 1, 3 ; 12, 3 ; 14, 1, 3 ; 16, 3.

<sup>4</sup> *Ibid.*, V, 1, 2.

l'homme créé libre doit le devenir. Le libre arbitre lui a été donné pour lui permettre de faire le bien. Le mal résulte du mauvais usage de cette liberté <sup>1</sup>. Car ce n'est pas la chair elle-même qui s'oppose au salut de l'homme, mais les œuvres de la chair que l'âme accomplit librement en union avec la chair <sup>2</sup>. Le principal coupable est l'âme et non la chair <sup>3</sup>.

Pour saint Irénée, l'homme, nécessairement créé imparfait, devait progressivement s'acheminer vers la perfection et parvenir à la vision personnelle de Dieu. La chair elle-même serait capable d'incorruptibilité. Contre les Gnostiques qui méprisaient le monde sensible et le corps, Clément d'Alexandrie en montre le rôle dans cette œuvre de la perfection. Dans sa pensée, l'être spirituel de l'homme, apparenté à la divinité, est destiné à développer sa nature en union avec le corps, tantôt à l'aide de ce corps et tantôt en luttant contre lui <sup>4</sup>. L'âme humaine se sait une plante céleste, étrangère à cette terre <sup>5</sup>. Cependant l'homme n'est pas étranger au monde, c'est une créature attachée essentiellement à tout ce qui est créé. L'âme, plus noble, est embarrassée et à l'étroit dans le corps. Mais, ni l'âme n'est bonne par nature, ni le corps, mauvais : il y a des êtres de nature moyenne <sup>6</sup>. Le corps assurément est terrestre, privé de raison, et ne peut se gouverner lui-même. L'homme, composé d'un corps et d'une âme, peut se comparer à la double figure d'un Centaure <sup>7</sup>. Cependant il n'est pas déchiré par une opposition entre des éléments absolument ennemis. Il était nécessaire que, dans un monde sensible, il fût composé d'éléments divers <sup>8</sup>. Dès le début le corps fut destiné à être l'organe de l'esprit <sup>9</sup>, et celui-ci à se développer en utilisant et en dominant ce corps

<sup>1</sup> *Adv. Marcion*, II, 5-8.

<sup>2</sup> *De Resur. carnis*, c. 46. *Adv. Marc.*, V, 10.

<sup>3</sup> *Adv. Marc.*, I, 24. *De Baptismo*, 4.

<sup>4</sup> Cf. W. MÖLLER, *Geschichte der Kosmologie*, p. 531 sqq., à qui j'emprunte les références.

<sup>5</sup> *Coh.*, 10.

<sup>6</sup> *Strom.*, IV, 26.

<sup>7</sup> *Ibid.*, IV, 3.

<sup>8</sup> *Ibid.*, IV, 26.

<sup>9</sup> *Ibid.*, III, 16.

et, par son intermédiaire, tout le monde visible ; à parvenir ainsi à la perfection, but d'une activité spirituelle et morale fondée sur l'intégrité originelle de la nature <sup>1</sup>.

Le monde sensible est donc considéré par Clément, à l'encontre de la pensée gnostique, comme au service de l'esprit. Ce n'est pas un ennemi mais un auxiliaire. La création, en effet, est bonne. Dieu ne hait rien, car tout a été créé par lui <sup>2</sup>. Quant au mal, son existence s'explique par le libre arbitre de la créature, mais Dieu n'en est aucunement responsable. Il a donné à l'homme le libre arbitre comme base de son développement spirituel, et c'est pourquoi aussi il permet le mal, qu'il dirige d'ailleurs vers une fin utile et bonne <sup>3</sup>.

Comme ses prédécesseurs, mais avec plus d'insistance encore, Origène attribue l'existence du mal, bien plus, celle de la matière dans son état actuel, à l'exercice du libre arbitre de la créature raisonnable. Il est absurde, dit-il, de supposer une substance particulière qui serait, d'après la définition de Valentin et de Marcion, naturellement ennemie de Dieu <sup>4</sup>. Que serait en effet cette substance ? Dieu, étant le bien même, est celui qui est, car le bon est la même chose que l'être. Or, comme le mal est le contraire du bien et que le contraire du bien est le non-être, il s'ensuit, comme l'avait déjà démontré Aristote, que le mal en soi n'est autre que le non-être ou le rien et par conséquent ne saurait exister <sup>5</sup>. Donc le diable lui-même n'est pas un être mauvais par essence, dit Origène, il l'est devenu par son propre choix et par un changement de sa nature. Comme tous les pécheurs, c'est un être qui a admis le mal dans ses pensées et dans ses actions <sup>6</sup>.

Le libre arbitre, qui fait partie de l'essence des créatures raisonnables, est la seule forme, en effet, sous laquelle elles puissent s'approprier le Bien divin. Mais cette libre appropriation inclut la possibilité de se détourner du bien. Par une

<sup>1</sup> *Strom.*, IV, 23.

<sup>2</sup> *Ibid.*, III, 17 ; VII, 12 ; *Paed.*, I, 8.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, 17.

<sup>4</sup> *In ep. ad Rom.*, 4, 12. *P. G.*, 14, col. 1002.

<sup>5</sup> *In Joh.*, 2, 7.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 20, 19.

sorte de lassitude elles peuvent se détacher de lui et le perdre. Telle est l'origine du mal <sup>1</sup>.

De là aussi la diversité des créatures, nous l'avons déjà vu, et, comme conséquence de leur malice, leur union avec la matière, ou, du moins, car la pensée d'Origène ne paraît pas bien claire à ce sujet, l'épaississement et l'obscurcissement de la matière lumineuse et subtile à laquelle les esprits étaient déjà unis <sup>2</sup>. N'y a-t-il pas là quelque analogie avec le néo-platonisme où la matière était l'ultime dégradation du spirituel et du divin ? La conception du penseur chrétien est originale. Néo-platoniciens et Gnostiques voyaient dans la matière la source du mal et de la souillure. Donc l'idéal pour l'âme était de se séparer d'elle. Selon l'idée chrétienne, Origène place l'origine du mal moral dans le libre arbitre des esprits. Par réaction contre le dualisme gnostique, ses vues personnelles tendent à la spiritualisation de la matière : la matière est étroitement subordonnée au spirituel en qui essentiellement réside tout bien. Le mal se produit dans cette sphère spirituelle. La conséquence en est un changement dans l'état de la matière. La chute des esprits entraîne l'assombrissement de la matière à laquelle ils sont unis <sup>3</sup>, et ainsi prend naissance le sensible, c'est-à-dire le corporel doué des qualités que nous lui connaissons. Mais, par contre, à mesure que l'esprit reviendra vers son état premier, il en sera de même de la matière, qui est pour lui une enveloppe, mais non une geôle et une prison. Le corps est le compagnon inséparable de l'esprit <sup>4</sup>. C'est le libre arbitre de l'esprit, avec ses vicissitudes diverses, qui détermine le sort du corps et de la matière.

<sup>1</sup> *De princ.*, II, 9, 2 : « Voluntarios et liberos motus a se conditis mentibus creator indulsit, quo scilicet bonum in eis proprium fieret, cum id voluntate propria servaretur ; sed desidia et laboris tædium in servando bono et aversio ac negligentia meliorum initium dedit recedendi a bono. Recedere autem a bono non aliud est quam effici in malo. Certum namque est malum esse bono carere. »

<sup>2</sup> Sur ce sujet cf. de nouveau DENIS, *Philos. d'Orig.*, p. 382 ; MÖLLER, *op. cit.*, p. 555.

<sup>3</sup> Origène ne semble pas concevoir d'esprit pur de toute matière en dehors de Dieu.

<sup>4</sup> Cf. DENIS, *loc. cit.*

## § 3. LA DOCTRINE DE MÉTHODE.

La féconde imagination philosophique d'Origène avait fait du libre arbitre le centre de théories sur la destinée des esprits et du monde, qui se trouvaient sans appui dans la croyance traditionnelle chrétienne. Ces hardies spéculations n'étaient pas du goût de l'évêque d'Olympe. Méthode a préféré s'en tenir aux idées reçues dans les Églises d'Asie-Mineure. Nous allons en effet trouver chez lui beaucoup de vues analogues à celles du grand évêque originaire d'Asie-Mineure, saint Irénée.

Le but du traité *Du libre arbitre* est un but pratique : réfuter l'explication dualiste de l'origine du mal et en donner l'explication chrétienne. L'opinion que Méthode combat est exposée au chapitre III : l'existence du mal parmi les hommes est indéniable : comme on ne peut en rendre Dieu responsable, il faut, disaient les dualistes, en chercher l'origine dans une matière préexistante, imparfaitement organisée par Dieu et source de désordre.

Tout d'abord est traitée la question du dualisme métaphysique : l'hypothèse d'une matière incréée ne peut être admise par la raison, elle n'empêche pas, d'ailleurs, que Dieu soit responsable du mal (IV-XIII). Au cours de cette discussion analysée plus haut <sup>1</sup>, Méthode explique que le mal n'est pas une substance mais un accident. Le meurtre, l'adultère et autres maux semblables ne sont, en effet, que des opérations accomplies par quelqu'un. Le meurtrier est qualifié de mauvais à cause de l'acte qu'il fait et non à cause de ce qu'il est en lui-même. Les maux sont produits et cessent d'être. On ne peut pas dire par conséquent que le mal existe en soi comme substance. Étant le résultat de l'activité humaine, il est évidemment produit (VIII, 4-15).

A peine effleurée jusqu'ici, cette question de la nature du

<sup>1</sup> Cf. p. 63.

mal est reprise au chapitre XIII. Méthode montre par une de ces argumentations dialectiques qu'il affectionne, qu'il ne saurait y avoir de mal-substance, de matière incréée principe de mal. En effet, si un tel principe existait, les maux seraient ou des espèces ou des parties de ce mal-substance. *a)* S'ils en sont des espèces, il ne peut y avoir de mal subsistant en lui-même, puisque le genre n'existe que dans les espèces, et que celles-ci, tels l'adultère et l'homicide, manifestement sont produites. *b)* S'ils en sont des parties, il en est de même, puisque le tout est composé des parties. De plus, le mal n'était pas entier avant la création de l'homme qui est l'auteur des parties du mal. Dieu créateur de l'homme serait par suite cause du mal. *c)* Conclusion : il faut accepter l'explication donnée plus haut : le mal est la mauvaise action de quelqu'un, il vient de l'homme qui n'est pas mauvais en raison de sa propre substance, mais d'après le choix et la décision qui déterminent ses actes.

Après s'être interrompu pour envisager une autre question, Méthode, au début du chapitre XV, revient au même sujet : il n'y a pas de mal-substance, le mal n'est qu'un accident. A l'aide de nombreux exemples, il développe l'explication qu'il avait déjà indiquée au chapitre VIII. Rien n'est mauvais de sa nature, dit-il, mais seulement par la façon de s'en servir : les relations charnelles entre mari et femme pour la génération des enfants sont bonnes, mais elles sont coupables dans l'adultère ou la fornication. De même tuer quelqu'un, prendre le bien d'autrui, faire un acte d'adoration, faire une œuvre d'art, sont autant d'actes bons ou mauvais selon les circonstances. C'est donc la façon d'agir et l'intention qui rendent l'acte mauvais. Il n'y a pas de substance mauvaise en elle-même : le fer, par exemple, peut devenir charrue ou épée, servir à œuvre utile dans l'agriculture ou à œuvre mauvaise dans la lutte entre les hommes (XV).

Alors se pose une nouvelle question : d'où vient dans l'homme l'impulsion au mal ? Comment est-il porté à mal user des choses ? (XVI, 1). Méthode, dont la composition est quelque peu lâche, l'a déjà abordée en partie au cha-

pitre XIV ; en aucun cas, a-t-il dit, on ne saurait en faire remonter la cause à Dieu. Il est bon et ne peut être le créateur du mal ; même lorsqu'il punit le mal, il ne se montre pas mauvais mais juste (XIV). Ailleurs Méthode a beaucoup insisté aussi sur cette idée. Dans le *Banquet* (VIII, 16), il réfute avec énergie la supposition que les hommes puissent être rendus mauvais par Dieu.

L'origine du mal se trouve dans l'exercice du libre arbitre de la créature. L'homme a été créé maître de lui-même (XVI). Son libre arbitre lui permet, non de choisir un mal préexistant, mais d'être « seule cause de son obéissance et de sa désobéissance à Dieu. » « Ceci seulement a été le mal : la désobéissance » (XVII, 2). Méthode y insistera plus loin (XVIII, 11) et y reviendra dans le *De resurrectione* (I, 38, 4). Le mal consiste, non dans un élément préexistant, mais dans l'opposition à la volonté de Dieu. Tel est l'enseignement que l'évêque d'Olympe dégage des premiers chapitres du récit de la Genèse.

D'où vient dans l'homme la désobéissance ? Elle n'était pas dans sa nature ; l'Écriture dit qu'il l'a apprise du Dragon. Le diable était jaloux de n'avoir pas été honoré comme l'homme qui seul, dit Méthode, avait reçu le privilège d'être à l'image et ressemblance de Dieu. Dieu serait-il ainsi la cause de la jalousie du diable et donc encore l'auteur du mal ? Non, il n'a rien enlevé au diable pour le donner à l'homme. Il n'est pas plus responsable que ne le serait le maître de deux esclaves, dont l'un élevé par lui à la dignité de fils, serait tué par le second, jaloux du privilège accordé à son compagnon. L'explication que donne Méthode de la jalousie du diable lui est-elle personnelle ? Elle est analogue à celle que nous trouvons dans Tertullien, *De pat.*, 5, et se rattache sans doute aux mêmes traditions anciennes.

Faire remonter l'origine du mal aux desseins pervers du diable ne fait que reculer la difficulté du problème. D'où vient, chez le Serpent, la connaissance du mal ? (XVIII). Il ne peut la tirer d'un élément préexistant. Elle est entrée en lui à l'occasion du précepte donné par Dieu à l'homme créé raisonnable : il savait que s'opposer à la volonté de Dieu

était mal et il a poussé l'homme à enfreindre le précepte. Méthode, toujours préoccupé de dégager la responsabilité divine, se demande alors : Dieu, auteur du précepte, ne semble-t-il pas être la cause de la désobéissance et par conséquent du mal ? Pas plus, répond-il, qu'un médecin, en faisant une ordonnance pour la santé d'un malade, n'est responsable qu'un ennemi détourne celui-ci de la suivre. Le mal, conclut à nouveau l'évêque d'Olympe, est la désobéissance, acte libre. Il a consisté, à l'origine, à s'opposer à la volonté de Dieu et à enfreindre le précepte.

Tout principe mauvais préexistant n'est pas encore totalement écarté. Le diable ne serait-il pas lui-même ce principe (XIX) ? C'était l'un des dogmes propres aux doctrines manichéennes qui allaient se répandre à partir du IV<sup>e</sup> siècle dans le monde chrétien, mais qui ne semblent pas avoir été connues à Olympe à l'époque de notre auteur. Préoccupé uniquement de repousser le dualisme, Méthode affirme que le diable n'est pas de sa nature mauvais. A la suite de saint Irénée (*Adv. Haer.*, V, 24, 4), il met en relation étroite sa jalousie et sa révolte : « Devenu jaloux de l'homme, dit-il, il devint diable par son propre choix » : « Cessant d'obéir à Dieu, il commença à être désobéissant, et il commença à enseigner ce qui s'opposait à Dieu, une fois qu'il eut abandonné le bien et qu'il fut devenu pour ainsi dire un déserteur de Dieu. » La preuve en est dans l'Écriture qui l'appelle « révolté ». Ce nom montre qu'il n'est plus ce qu'il était auparavant : il n'a pas été créé ainsi par Dieu. Cela montre aussi qu'il n'est pas incréé : il ne serait pas déchu de sa nature. En admettant même qu'il pût être incréé, il ne serait pas mauvais maintenant dans sa substance, car « la même substance... ne souffre pas d'être tantôt bonne, tantôt mauvaise ». Il n'y a donc pas, encore une fois, de mal-substance.

Une nouvelle question se présente : si le diable n'est pas mauvais de sa nature, Dieu, en le créant, savait qu'il le deviendrait et qu'il ferait pécher les hommes. Comment admettre la prescience de Dieu et sauvegarder sa responsabilité ? Origène, nous l'avons vu, avait cherché une explication ration-

nelle. Méthode s'en tient aux données de la foi. Sa réponse rappelle les vues exprimées par saint Irénée (*Adv. Haer.*, IV, 36, 5-7 ; IV, 39, 1). Elle est fondée sur la bonté divine et l'économie du salut : Dieu, qui est bon, a créé l'homme et lui a donné le libre arbitre, pour lui manifester « la surabondance de sa bonté » ; il a créé le diable, bien qu'il prévît ses agissements, « pour montrer sa bonté aux hommes et pour que l'homme connaisse la grâce de Dieu ». En effet, sans « la composition opposée du mal » on ne reconnaîtrait pas que le bien est bon, et « de plus, le libre arbitre serait enlevé à l'homme qui ne saurait que servir dans l'obéissance ». Enfin Dieu avait prévu « l'octroi de la rémission des premiers péchés, pour que l'homme ne s'attachât pas à jamais au mal ».

Après cela, au début du chapitre XX, Méthode se demande : Pourquoi Dieu n'a-t-il pas anéanti le diable après que ses mauvais conseils eurent servi à donner à l'homme la science du bien ? pourquoi n'a-t-il pas empêché la domination de la mort de s'étendre sur le genre humain ? Dieu, évidemment, répond-il, pouvait détruire le diable, mais ce n'était là rien de grand pour lui. De plus, s'il l'avait fait, les hommes, oubliant la transgression primitive, auraient cru être bons de leur propre fonds. Surtout, dit l'évêque d'Olympe, reprenant des idées et des comparaisons familières à l'ancienne littérature chrétienne et notamment à saint Irénée, il était dans le plan divin de salut que le diable fût vaincu par un homme. Semblables à des lutteurs dans une palestre, les disciples de Dieu, fidèles aux commandements divins, peuvent chaque jour détruire l'ancienne victoire du diable. Ainsi se termine la question du mal.

Cette introduction s'est allongée outre mesure. Il était utile cependant d'analyser avec assez de détails les réponses diverses des représentants de l'hellénisme et du christianisme aux questions agitées par Méthode dans le traité *Du libre arbitre*. Origine du monde, libre arbitre, origine du mal : autant de sujets de première importance sur lesquels la philosophie hellénique et la doctrine chrétienne apportent des

solutions divergentes sinon radicalement opposées. Dans la plupart des systèmes métaphysiques grecs, le Dieu hellénique, Idée du Bien, « Acte pur », « Un premier », reste enfermé en lui-même et ne se préoccupe pas d'un monde qu'il ignore ou qui lui est indifférent. Sollicitée par l'attrait de sa puissance, pénétrée d'effluves divines, la Nature se soulève vers son auteur involontaire, toujours froid et insensible. Tout autres sont les rapports personnels du Dieu chrétien avec son oeuvre. Unissant à la toute-puissance la bonté expansive, il est créateur et père. Libre manifestation de son amour, la création est l'objet de sa sollicitude.

Dans un univers régi par la fatalité, la raison grecque avait eu de la peine à reconnaître le fait psychologique du libre arbitre. Elle n'avait pu s'empêcher d'y voir le fondement même de la morale. C'était néanmoins un élément d'indétermination et de trouble au milieu de la parfaite harmonie de l'univers, une imperfection dont l'homme ne pouvait se glorifier. Le christianisme trouvait admis le fait du libre arbitre. Il en changea la signification et la portée. Les écrivains chrétiens des premiers siècles, et Méthode à leur suite, se plaisent à l'envisager comme un privilège qui appartient à la créature raisonnable, comme la faculté supérieure qui lui permet de s'approprier le bien divin. Tandis que l'animal et la matière brute obéissent à des lois rigides, des liens plus souples guident vers son Auteur l'être doué de raison.

Ici se place, bien différente de la solution hellénique, l'explication chrétienne du mal. Trop épris d'admiration devant l'harmonie de l'univers, Platon et Aristote avaient été peu frappés par le spectacle du mal qui règne dans le monde. Ce bel optimisme ne devait pas persister. La pensée grecque, en évoluant, vit avec plus d'acuité le problème. Elle ne crut pouvoir le résoudre qu'en plaçant la source du mal dans la matière. Ce corps humain, à la beauté duquel Socrate et Platon étaient si sensibles, devint impureté et souillure. La sagesse hellénique, avec Plotin, son dernier grand représentant, mettra son idéal dans la suppression de toute action et dans la fuite hors du corps. L'humanisme grec de la belle époque avait

sombré, succombant aux germes de mort qu'il portait en lui.

Au moment où l'hellénisme, au terme de son évolution, s'épuise, c'est la nouvelle doctrine chrétienne qui assure le salut de l'humanisme. Dans l'homme elle associe le corps et la matière à la vie de l'esprit, et leur réserve un même destin. Contre les Gnostiques, imbus des idées païennes, l'Église chrétienne maintient la bonté de l'être humain tout entier, qui doit progressivement se développer et porter, selon l'expression de saint Irénée, des fruits d'immortalité. Plus tard saint Augustin insistera trop fortement sur la perturbation apportée au plan divin par le péché ; la Réforme et les Jansénistes en dénatureront le caractère. Les Pères grecs des premiers siècles ont plus de confiance dans l'homme. Le désordre occasionné par le péché disparaît, absorbé dans l'économie de la Rédemption, prolongement du plan divin créateur. Méthode nous offre dans ses écrits un bel exemple de cet optimisme chrétien : l'homme, doué, pour son bien, du libre arbitre, trouve, contre les puissances du mal, dans le modèle que lui a offert le Christ et dans le secours qu'il lui apporte, le moyen de réaliser encore le dessein de la pensée divine créatrice et de se préparer, sans rien retrancher des éléments qui composent son être humain, à jouir des « biens supérieurs », de la vision de l'Être Divin, but de sa création et terme de ses efforts ici-bas.

---

## DU LIBRE ARBITRE

---

I. — Lorsque le vieillard d'Ithaque, d'après la légende grecque, voulut entendre le chant des Sirènes, à cause du plaisir voluptueux causé par leur voix, il fit voile, chargé de liens, vers la Sicile et boucha les oreilles de ses compagnons <sup>1</sup>. Non qu'il voulût par jalousie les empêcher d'entendre, et qu'il tînt à se mettre lui-même dans les fers ; mais parce que le chant des Sirènes amenait à la mort ceux qui l'écoutaient : tel était l'effet, d'après les Grecs, de ce chant des Sirènes. Moi, je n'écoute pas de chant semblable ; je ne désire pas entendre les Sirènes dont le chant est funeste aux hommes et dont le silence leur est plus utile que la voix ; mais il est une voix divine dont je souhaite de jouir et que, même si je l'entends souvent, je désire entendre de nouveau, entraîné non par le plaisir déréglé qu'elle me cause, mais par celui de m'instruire dans les mystères divins, et finalement ce n'est pas la mort mais le salut éternel que j'en attends <sup>2</sup>. Ce chant, en effet, ce ne sont pas les Sirènes messagères de mort des fables grecques qui le chantent ; c'est le chœur divin des Prophètes, auprès desquels on n'a pas besoin de boucher les oreilles de ses compagnons, ni de s'entourer soi-même de liens, dans la crainte d'être puni de les avoir écoutés. Car celui qui écoute la voix des premières cesse de vivre après les avoir entendues, tandis que celui qui écoute de préférence les seconds jouira de la vie meilleure, conduit par ce chœur qu'inspire le Divin Esprit <sup>3</sup>. Que chacun vienne donc sans crainte entendre ce

<sup>1</sup> *Odyssée*, XII, 158 sqq. Cette introduction rappelle le *Protrepticus*, chap. 9 et 12, de CLÉMENT D'ALEXANDRIE, où il est fait allusion à Ulysse dans les mêmes termes. Au chapitre 12, Clément exhorte les chrétiens à fuir le chant des Sirènes, la voix des plaisirs qui mènent à la mort, et à se laisser conduire par l'Esprit-Saint pour goûter, dans le ciel, auprès du Christ, le bonheur de l'initiation aux vrais mystères sacrés.

<sup>2</sup> Cf. *Rom.*, VI, 21 sq. Saint Paul oppose à la mort, fruit de l'injustice, la vie, fruit de la justice ou sanctification.

<sup>3</sup> CLÉM. ALEX., *Protr.*, 12.

chant divin. Il n'y a pas chez nous les Sirènes de Sicile, les liens d'Ulysse, ni de la cire coulée dans les oreilles des hommes : on y est dégagé de tout lien et chacun de ceux qui s'approchent écoute à son gré. Il me semble qu'il vaut la peine d'entendre un tel chant, qu'il est désirable d'avoir de tels chantres. Si quelqu'un veut aussi entendre le chœur des apôtres, il trouvera le même concert harmonieux, car les uns ont chanté par avance les mystères de l'économie divine, et les autres chantent en les interprétant les mystères annoncés par les premiers <sup>1</sup>. Oh ! l'harmonieuse symphonie composée par l'Esprit Divin ! Oh ! le beau chœur de ceux qui chantent les mystères ! Je désire moi aussi me joindre à eux. Chantons donc, nous aussi, le même chant, adressant au Père Saint notre hymne, et glorifiant dans l'Esprit Jésus qui est « dans son sein » <sup>2</sup>. Ne fuis pas, ô homme, un hymne spirituel ; ne te dispose pas à écouter avec hostilité. Il ne renferme pas la mort. Le récit de notre salut : tel est le sujet de notre chant. En parler me semble déjà jouir de ces biens supérieurs, et cela surtout en présence de ce parterre de fleurs qui m'environne, je veux dire en présence de votre assemblée, ô vous, qui à la fois écoutez et chantez avec moi les mystères divins. Devant vous je parle aussi avec confiance parce que l'oreille que vous me prêtez est exempte de toute malveillance. Vous ne sauriez imiter la jalousie de Caïn <sup>3</sup>, poursuivre votre frère comme le fit Esaü <sup>4</sup>, louer les frères de Joseph d'avoir haï leur frère à cause de ses paroles <sup>5</sup>. Bien éloigné de tous ces sentiments, chacun de vous sait comment il doit prendre les paroles de son prochain. Aussi n'y a-t-il pas de jalousie maligne

<sup>1</sup> Contre les Gnostiques de l'école de Marcion qui mettaient en opposition radicale la Loi et l'Évangile, ORIGÈNE avait insisté fortement sur l'unité de l'Ancien et du Nouveau Testament en développant une comparaison semblable : « Ceux qui ne savent pas reconnaître l'harmonie divine des Livres Saints, disait-il, croient parfois sentir une dissonance entre l'Ancien et le Nouveau Testament... Mais un homme exercé dans cette musique divine... saura exécuter cette symphonie, en touchant à propos, tantôt les cordes de la Loi, tantôt celles de l'Évangile qui résonnent à l'unisson... Car toute l'Écriture est un divin instrument parfaitement réglé, dont les sons différents forment un merveilleux concert. » *Philocalie*, chap. VI, 2, extrait du t. II du *Comment. sur S. Matth.*, (XIII, 832). Trad. F. PRAT, *Origène*, Paris, 1907, p. 122. Cf. aussi saint IGNACE, *ad Eph.*, 4, 1-2 et CLEM. ALEX., *Protr.*, 9 in fine, où il s'agit de la symphonie formée par les fidèles unis dans l'amour du Christ.

<sup>2</sup> *Joa.*, 1, 18.

<sup>3</sup> *Genèse*, 4, 5.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 27, 41.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 37, 8.

en vous qui avez appris à combler les lacunes de votre frère. O noble auditoire ! Auguste festin ! Agapes spirituelles ! Combien juste est mon désir de participer toujours à de telles réunions ! <sup>1</sup>

II. LE VALENTINIEU. — Je me promenais hier au soir, ami, sur le rivage de la mer. Très attentif, je contemplais cette merveille de la puissance divine, et l'habileté de sa science et de sa sagesse, s'il est permis de l'appeler ainsi. Telle qu'Homère l'a chantée dans ces vers :

« Comme deux vents soulèvent la mer poissonneuse,  
le Borée et le Zéphyr, venus soudain impétueusement  
de la Thrace ; et qu'en même temps les flots noirs  
s'amoncellent et des algues nombreuses se répandent sur le rivage... <sup>2</sup> »

Telle hier m'apparut la mer. Je voyais, en effet, les vagues se dresser, semblables aux sommets des montagnes, et, pour ainsi dire, atteindre le ciel lui-même. Par suite, ne m'attendant à rien moins qu'à voir submerger la terre, je cherchais dans mon esprit un lieu de refuge, et je songeais à l'arche de Noé. Il n'en fut pas cependant comme je croyais. Aussitôt soulevée, la mer retomba sur elle-même, sans dépasser ses propres limites, respectant pour ainsi dire un commandement divin <sup>3</sup>. Et, de même que, souvent, un esclave forcé par son maître d'accomplir une besogne qui lui répugne, obéit par contrainte à l'ordre reçu et n'ose pas exprimer le dépit qu'il en éprouve, mais murmure en lui-même, plein d'une certaine colère ; ainsi il me parut en quelque sorte que la mer, irritée et enfermant sa colère en elle-même, se maîtrisait, dans son désir de cacher au maître son courroux.

Je levai ensuite les yeux et j'observai avec attention : je voulais par la pensée mesurer le ciel et son globe. Où commence-t-il et où s'arrête-t-il ? me demandais-je. Quelle est la nature de son mouvement ? Est-ce une translation en ligne droite d'un point à un autre ? ou bien un mouvement circulaire ? Quelles sont les lois de son équilibre ? Je décidai également de faire des recherches sur le soleil, sa position dans le ciel : en combien de temps accom-

<sup>1</sup> A la différence des autres dialogues de Méthode, celui-ci n'est pas situé. De plus, il est précédé d'un exorde qui semble annoncer une homélie.

<sup>2</sup> *Iliade* 9, 4.

<sup>3</sup> Allusion probablement à *Job*, 38, 11 où Dieu fixe ainsi à la mer ses limites :

« ... Tu viendras jusqu'ici, non au delà,  
» ici s'arrêtera l'orgueil de tes flots. »

plit-il sa course ? où va-t-il se trouver dans un instant ? pourquoi ne change-t-il pas sa route ? Lui aussi obéit-il en quelque sorte au commandement d'un supérieur, paraissant à nos yeux chaque fois que cela lui est permis, et disparaissant comme s'il était rappelé ?

Tandis que je me livrais à ces recherches, je vis la flamme du soleil s'éteindre et disparaître la lumière du jour ; aussitôt arrivèrent les ténèbres et la lune succéda au soleil. Tout d'abord petite, elle paraissait grandir à mesure qu'elle avançait dans sa course. Continuant mes recherches, j'examinai la cause de sa diminution et de son augmentation, et je trouvai qu'elle est, elle aussi, soumise au mouvement diurne. Et il me parut dès lors que ce spectacle était l'œuvre d'une ordonnance divine ; qu'il y avait pour maintenir l'univers une force d'êtres supérieurs que nous pourrions même appeler à juste titre Dieu. Ensuite j'en vins à louer le Créateur à la vue de la terre toujours fixe, de la diversité des animaux et de la multiple variété des plantes. Mon esprit ne s'en tint pas là. J'en vins ensuite à me demander d'où les choses tiennent leur nature ; d'un principe qui a toujours coexisté avec Dieu ? ou de Dieu seul, aucun autre principe n'existant que lui seul ? Je décidai avec raison de ne pas même examiner si quelque chose a pu venir du néant ; bien que cette conclusion ne manque pas absolument de vraisemblance < pour la plupart > ; ce qui se produit, me semblait-il, doit tirer sa nature de l'être. Il me paraissait également vrai de ne pas dire qu'un autre principe a toujours existé à côté de Dieu, mais d'affirmer au contraire que les êtres tirent de lui < seul > leur origine. J'en avais été persuadé en quelque sorte par la disposition parfaite des éléments et la belle ordonnance de leur nature.

III. — Croyant avoir ainsi raisonné justement, je retournais à ma maison. Le jour suivant, c'est-à-dire aujourd'hui, en venant, j'ai vu deux êtres de même race, je veux dire deux hommes, se frapper et s'insulter grossièrement : l'un des deux tâchait d'arracher à l'autre ses vêtements. D'autres cherchaient à commettre des actes plus indignes. L'un, après avoir dépouillé un mort, en exposait au soleil le corps précédemment caché dans la terre ; il outrageait cette figure semblable à la sienne, et abandonnait ce cadavre en pâture aux chiens. Un autre avait tiré l'épée et s'avancé contre son semblable. Celui-ci cherchait le salut dans la

fuite ; mais le premier ne cessait de le poursuivre et ne voulait pas calmer sa colère. Bien plus, s'étant précipité sur lui, ne le frappa-t-il pas aussitôt du glaive ? Ce dernier se fit suppliant auprès de son frère : il tendait vers lui des mains suppliantes, lui offrant ses vêtements et le priant de lui laisser seulement la vie. Mais l'autre ne fit pas fléchir sa colère. Sans éprouver de pitié pour cet être de même race, ni voir en lui, reproduite, sa propre image ; comme une bête sauvage se jette sur sa pâture, il commença à frapper du glaive, et approcha ensuite la bouche pour déchirer ce corps semblable au sien : voilà jusqu'où l'entraîna sa colère. Et l'on put voir le premier, étendu déjà sur le sol, dépouillé par le second qui ne recouvrit même pas de terre le corps dont il venait d'enlever les vêtements. A côté, un autre cherchait à badiner avec la femme de son voisin et à voler l'épouse d'autrui, en l'excitant à se détourner vers une couche illégitime, ne voulant pas que le mari fût père véritable. Le spectacle de ces iniquités me fit prêter foi aux fables des tragédies : le festin de Thyeste me parut s'être passé véritablement<sup>1</sup> ; je ne doute pas non plus de la passion criminelle d'Œnomaos<sup>2</sup> ; une jalousie de frères qui en arrive au glaive ne me paraît plus invraisemblable. A la vue de tant de maux et de crimes, je me mis à rechercher quelle en était l'origine<sup>3</sup> : à quel moment avaient-ils commencé ? Qui est-ce qui avait machiné de pareilles calamités contre les hommes ? Comment avaient-ils découvert ces maux ? Qui les leur avait enseignés ? Je ne pouvais avoir la hardiesse de croire que Dieu eût créé ces maux, ou bien qu'ils tirassent de lui, en quelque sorte, soit leurs éléments, soit leur disposition. Comment, en effet, concevoir pareille chose de Dieu ? Il est bon et auteur de bien : il n'y a rien en lui de mal ; bien plus il ne se réjouit pas du mal, mais il défend de le propager ; il réprouve ceux qui s'en réjouissent et admet au contraire auprès de lui ceux

<sup>1</sup> LUCIEN, *De sacrif.*, 5.

<sup>2</sup> Dans le texte de l'édition BONWETSCH : τῇ Οἰδιπόδω παρανόμῳ ἐπιμύξῃ, le mot Οἰδιπόδω est une conjecture. Les manuscrits donnent la leçon Οἰνομάου. C'est une allusion aux faits racontés dans la légende de la famille des Atrides. Œnomaos, fils d'Arès, était l'un des ancêtres d'Agamemnon. Il fit violence à sa propre fille, Hippodamie. Cf. O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, I, München, 1906, p. 657 sq. La jalousie de frères dont il est ensuite question est celle des frères ennemis : Étéocle et Polynice, fils d'Œdipe.

<sup>3</sup> TERT. *De prescript.*, 7 : « Eadem materia apud hæreticos et philosophos volutatur... unde malum et quare ? » EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, V, 27 ed. SCHWARTZ, p. 498, 20-22, parlant des écrivains ecclésiastiques qui vécurent du temps de Sévère, fait allusion aux écrits d'un certain Maxime sur cette question très agitée parmi les hérétiques : de l'origine du mal et de la création de la matière.

qui le fuient. Ne serait-ce pas absurde de dire que Dieu est le créateur de ces maux <sup>1</sup>, alors qu'il les repousse loin de lui. Il ne s'opposerait pas à ce qu'ils fussent s'il en était le premier auteur : il veut en effet que ceux qui s'approchent de lui deviennent ses imitateurs. Aussi me parut-il déraisonnable de lui attribuer ces maux, soit qu'ils fussent sortis de lui, soit que lui-même (et il faut dans ce cas surtout concéder qu'il est possible que quelque chose vienne du néant) les eût créés. Car celui qui les fait passer du non-être à l'être <sup>2</sup> ne saurait vouloir les faire disparaître de l'être dans le non-être. Ou bien faudrait-il dire qu'il y eût un temps où Dieu se réjouissait des maux, tandis que maintenant il ne s'en réjouit plus ? Cependant il me semble impossible de dire cela de Dieu : lui imputer pareil changement serait méconnaître les propriétés de sa nature. Voilà pourquoi, en même temps que Dieu, existe, m'a-t-il semblé, une chose que j'appellerai matière, de laquelle Dieu a fait les êtres, après l'avoir, par la sagesse de son art, séparée en ses éléments et ornée de beauté : c'est aussi d'elle, me semble-t-il, que viennent les maux. Comme elle était sans qualité et sans forme, que de plus elle marchait en désordre <sup>3</sup>, et avait besoin de l'œuvre organisatrice de Dieu, celui-ci ne la regarda pas avec malveillance <sup>4</sup> et ne la laissa pas aller à jamais en cet état, mais il entreprit de l'organiser et voulut séparer en elle les meilleurs éléments des plus mauvais. C'est ainsi qu'il organisa en elle tout ce qu'il convenait à Dieu d'y organiser. Tout ce que, pour ainsi dire, il y avait en elle de rebut, d'inapte à toute organisation <sup>5</sup>,

<sup>1</sup> La création par un Dieu bon de l'univers et de tout ce qu'il renferme semblait aux Gnostiques inconciliable avec l'existence du mal moral. Au siècle dernier, un philosophe, Guyau, reprenait une objection semblable : « Un créateur est un être en qui toutes choses ont leur raison et leur cause, conséquemment à qui vient aboutir toute responsabilité suprême et dernière. Il assume ainsi sur sa tête tout ce qu'il y a de mal dans l'univers. » (Cité par Eugène MAILLET, *La Création et la Providence devant la science moderne*, Paris, 1897, p. 119 sq.)

<sup>2</sup> *Hermas*, II, 1, 1.

<sup>3</sup> « Ἀποίου τε γὰρ καὶ ἀσχηματίστου οὐσης αὐτῆς, ... καὶ ἀτάκτως φερόμενης... » Cf. *Timée* 30 a : « κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως. » Philon décrit aussi la matière par les qualificatifs négatifs ἄποιος, ἀτακτος, etc. Cf. introd., p. 33.

<sup>4</sup> « Οὐκ ἐφθόνησεν οὗτος, » allusion aux termes par lesquels Platon attribue à la bonté divine la formation du monde : « Ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίνεται φθόνος. » *Timée*, 29 e.

<sup>5</sup> D'après les *Philosophoumena*, c'est Hermogène, un gnostique du commencement du II<sup>e</sup> siècle, qui enseignait, à Carthage probablement, que le Démoniaque a pris une partie de la masse en désordre de la matière pour former le monde, en laissant l'autre dans son premier état de confusion. (HIPPOLYTUS, III, *Elen-*

il le laissa comme c'était, car cela ne pouvait lui être d'aucune utilité. C'est de ces derniers éléments que les maux me paraissent se succéder maintenant chez les hommes. Ce raisonnement m'a paru juste. Mais toi, ô ami, si tu y trouves quelque chose à redire, réponds et parle : je souhaite vivement t'entendre sur un tel sujet.

IV. L'ORTHODOXE. — J'approuve, ô ami, ton zèle et je te loue de l'empressement que tu apportes à cette discussion. Quant à tes idées au sujet des êtres, à savoir que Dieu les a créés en les tirant d'une matière préexistante, je ne t'en blâme pas absolument. C'est bien, en effet, l'attitude que beaucoup ont adoptée à l'égard de l'origine des maux. Car, avant toi et avant moi, plusieurs hommes de talent ont fait là-dessus les plus grandes recherches. Les uns ont eu le même sentiment que toi, et les autres au contraire ont déclaré que Dieu était l'auteur de ces maux<sup>1</sup>, dans la crainte de lui donner une substance contemporaine, alors que les premiers, de peur de dire que Dieu fût l'auteur des maux, crurent bon d'admettre cette matière contemporaine. Et il est arrivé aux uns et aux autres, parce qu'ils n'ont pas craint Dieu selon une science véritable, de parler d'une façon qui ne convenait pas. D'autres ont absolument refusé de scruter ce problème de l'origine du mal, une telle recherche leur paraissant devoir être

*chos*, 8, 17, p. 236, ed. P. WENDLAND.) S. IRÉNÉE (*Adv. Haer.*, II, 14, 4) et HIPPOLYTE (*Philos.*, VI, 22) font remonter au *Timée* le dualisme des Gnostiques. On a vu plus haut (p. 106 sqq.) le sens de la pensée de Platon et comment, plus tard seulement, chez Philon et chez Plutarque (*ibid.*, p. 114 sq. ; 121, la matière apparaît placée en antagonisme moral avec Dieu. Sous l'influence des théogonies et cosmogonies orientales, les Gnostiques ont encore accentué l'opposition morale des deux principes.

<sup>1</sup> Méthode fait ici sans doute allusion aux Stoïciens. Dieu, pour eux, se confondait avec la substance universelle des choses. Raison séminale du monde, il engendre toutes choses et les dirige, pour les absorber en lui-même et les réengendrer ensuite. Dieu est donc l'auteur du mal comme des autres choses. Le mal est l'un des aspects de l'œuvre divine. « Du moment que le dieu fait toutes choses, ce qui est mal se trouve également être dans son œuvre », leur objectait PLUTARQUE (*de Stoic. Rep.*, 34). Les Stoïciens se défendaient en tâchant de réduire l'existence du mal et en cherchant à démontrer son utilité dans l'univers comme dans la vie humaine. Cf. plus haut, p. 111 sqq.

Des vues analogues étaient soutenues par PLOTIN, le chef du néo-platonisme. Il estimait que le désordre des choses ou la méchanceté des hommes étaient dans le cours de la nature (III<sup>e</sup> *Ennéade*, de *Prov.*, II, 4-5). « La Raison, disait-il, est conforme à elle-même en faisant les êtres que l'on appelle mauvais. » (III<sup>e</sup> *Enn.*, de *Prov.*, I, 11). « Il est absurde de faire paraître les âmes sur la scène de l'univers en leur attribuant l'initiative du bien et du mal ; c'est priver la Raison de faire le bien, pour lui enlever la responsabilité du mal... » (*Ibid.*, 13.)

sans résultat. Quant à moi, les exigences de notre amitié commune ne me permettent pas d'écarter ta question ; d'autant plus que ta manière de penser, me declares-tu, n'est pas le résultat d'une opinion préconçue (bien que tu aies paru en quelque sorte être sûr des choses que tu avances) ; tu as été guidé, me dis-tu, par le seul désir de connaître la vérité. Aussi m'occuperai-je volontiers du sujet de tes recherches. Mais je désire que ce compagnon-ci écoute en même temps nos discours, car il me semble avoir un peu sur ces sujets, lui aussi, une opinion semblable à la tienne. C'est pourquoi je vais m'adresser à la fois à vous deux dans mon discours : ce que je dirai pour toi qui as cette opinion, je le dirai également pour lui. Si donc il te semble bon vraiment de parler avec prudence de ces questions supérieures, réponds à chacune des questions que je te poserai, tu apprendras ainsi la vérité, et je n'aurai pas parlé en vain devant toi.

LE VALENTINIEU. — Je suis prêt à faire ce que tu demandes ; recherche avec grand empressement ce que tu crois être de nature à me faire acquérir la science de ces questions supérieures. Je n'ai pas comme but de vaincre malhonnêtement, mais d'apprendre la vérité honorablement ; je te prie donc de continuer ton discours.

## DE DIEU ET DE LA MATIÈRE

V. L'ORTHODOXE. — Qu'il soit impossible que deux principes incréés existent à la fois, je crois que toi aussitôt ne seras pas sans le reconnaître, si je te montre justement ce qui découle de l'opinion que tu soutiens, à savoir qu'il faut affirmer absolument et de toute nécessité de deux choses l'une : ou que Dieu est séparé de la matière, ou bien au contraire qu'il en forme une partie. Si l'on prétend qu'il lui est uni, on dira qu'il n'y a qu'un incréé : chacun des deux sera une partie de l'autre, et les parties de tous deux ne seront pas deux incréés, mais un seul être composé de parties diverses. Nous ne morcelons pas en effet l'homme, qui a divers membres, en plusieurs êtres créés ; si par conséquent, comme la raison le réclame, nous disons que l'homme est un seul être créé, aux parties multiples, qui tire de Dieu son origine, il faut de même nécessairement, si Dieu n'est pas séparé de la matière, dire qu'il n'y a qu'un seul incréé. Mais si l'on affirme qu'il en est séparé, il faudra qu'il y ait

quelque chose au milieu d'eux qui marque leur séparation<sup>1</sup>. Il est, en effet, impossible d'admettre qu'une chose soit écartée d'une autre, s'il n'y en a pas une troisième entre les deux pour marquer l'écart. Cette démonstration ne vaut pas seulement dans ce cas, mais encore s'il s'agit de choses bien plus nombreuses : le raisonnement que nous avons fait pour deux incréés aurait nécessairement la même valeur si l'on parlait de trois. Je demanderais à ce sujet s'ils sont séparés l'un de l'autre, ou bien au contraire si chacun est uni à son voisin. Si quelqu'un prétendait qu'ils sont unis, il entendrait le même raisonnement que tout à l'heure ; mais s'ils sont séparés, il n'échapperait pas à l'existence nécessaire d'un intervalle qui les sépare.

VI. — Si ensuite quelqu'un disait que l'on peut soutenir encore comme convenable au sujet des principes incréés une troisième opinion, à savoir que Dieu n'est ni séparé de la matière ni au contraire uni avec elle, mais plutôt qu'il est dans la matière comme dans un lieu ou bien que la matière est de la même façon en Dieu ; voyons ce qui en résulte : si nous disons que la matière est le lieu de Dieu, nécessairement il faut le dire contenu et circonscrit par la matière<sup>2</sup>. Il faut aussi qu'il aille en un désordre semblable à

<sup>1</sup> St IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, 1, 2, avait fait un raisonnement analogue pour démontrer contre les Gnostiques que l'existence d'un principe premier en dehors du Plérôme divin est contradictoire avec l'idée de ce Plérôme. Si le principe qui existe en dehors du Plérôme en est séparé, il faut qu'il y ait entre les deux un « tertium quid » qui précisément sera plus grand que les deux premiers et les contiendra tous deux : « Cum enim sit secundum eos et aliud quid, quod quidem extra pleroma esse dicunt, in quod et superiorem erraticam virtutem descendisse opinantur, necesse est omni modo, aut continere id quod extra est, contineri autem pleroma (alioquin non erit extra pleroma : si enim extra pleroma est aliquid, intra hoc ipsum, quod extra pleroma dicunt, erit pleroma, et continebitur pleroma ab eo quod est extra ; cum pleromate autem subauditur et primus Deus), aut rursus in immensum distare et separata esse ab invicem, id est et pleroma et quod est extra illud. Si autem hoc dixerint, tertium quid erit, quod in immensum separat pleroma et hoc quod est extra illud ; et hoc tertium circumfinet et continebit utraque, et erit majus tertium hoc et pleromate et eo quod est extra illud, sicut in suo sinu continens utraque : et in infinitum de his quæ continentur, et de his quæ continent, incidet sermo. » Comment saint Irénée, et Méthode après lui, font-ils de l'espace vide une réalité ? pourquoi en font-ils une substance nouvelle ? C'est dû, fort probablement, à l'interprétation de la *χώρα* du *Timée*, sorte de réalité substantielle, qu'Aristote assimilait à la matière. Sur la difficile question du lieu dans le *Timée*. Cf. A. RIVAUD, *Timée*, notice, p. 67. Cf. aussi plus haut, *Introd.*, p. 14 sq.

<sup>2</sup> St IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, 1, 1, développe contre le dualisme le véritable argument : impossibilité d'admettre deux êtres infinis, Dieu étant par sa définition même l'être qui contient toutes choses et leur est présent : « Quemadmodum

celui de la matière ; il ne peut pas s'arrêter ni rester en lui-même, puisque ce dans quoi il se trouve est porté en tout sens. En plus de cela, il faut encore dire que Dieu s'est trouvé dans le mal. Car, s'il fut un jour où la matière n'était pas ordonnée, et que Dieu l'ait ordonnée, lorsqu'il eut décidé de la changer en mieux, il fut un jour où Dieu était dans les éléments en désordre. Je pourrais aussi poser avec autant de justesse cette question : Dieu remplissait-il la matière ? ou bien se trouvait-il dans l'une de ses parties ? Si en effet on veut dire qu'il est dans une partie de la matière, lui qui est merveilleusement grand on le dit plus petit que la matière, puisque une partie de cette matière le contient tout entier ; si d'autre part on dit qu'il est dans toute la matière et qu'il est circonscrit par la matière entière, qu'on explique comment il l'a organisée ? Car il est nécessaire ou bien de parler d'un rétrécissement de Dieu, — et, après que celui-ci s'est produit, Dieu aurait organisé la matière dont il s'est retiré ; — ou bien de dire qu'il s'est organisé en même temps que la matière, n'ayant pas de lieu où se retirer. Si l'on dit au contraire que c'est la matière qui est en Dieu, il faut également examiner si elle se trouve en Dieu, celui-ci étant comme séparé de lui-même et tout comme les êtres vivants sont dans les airs, divisé et partagé pour recevoir les choses qui se créent en lui, ou bien si la matière se trouve en Dieu comme dans un lieu, c'est-à-dire comme l'eau est dans la terre. Disons-nous qu'elle se trouve en Dieu comme les volatiles dans l'air ? Il est nécessaire de dire que Dieu est divisible. Si elle y est comme l'eau dans la terre, et si elle fut dans le désordre et la confusion, et si en plus de cela elle contient les maux, il sera nécessaire de dire que Dieu est un réceptacle de désordre et de maux. Ce langage précisément, loin d'être heureux, me paraît plutôt fort risqué. Tu réclames en effet l'existence d'une matière pour ne pas

enim poterit super hunc alia plenitudo, aut initium, aut potestas, aut alius Deus esse : cum oporteat Deum horum omnium pleroma in immenso omnia circumcontinere, et circumcontineri a nemine ? Si autem extra illum est aliquid, jam non omnium est pleroma, neque continet omnia. Deerit enim pleromati, aut ei qui sit super omnia Deo, hoc quod extra eum dicunt. Quod autem deest, et delibatum est ab aliquo, hoc non est omnium pleroma. »

Même argumentation chez TERTULLIEN : « Sicut enim Creator, ex hoc et Deus, et indubitatus Deus, quia omnia ipsius et nihil extraneum illi ; ita et alius idcirco non deus, quia omnia non ejus ; ideoque et extranea. Denique, si universitas Creatoris est, jam nec locum video dei alterius. Plena et occupata sunt omnia suo auctore. Si vacat aliquid spatii alicujus divinitati in creaturis, plane false vacabit. » *Adv. Marcion*, I, 11, P. L., 2, 258.

dire que Dieu soit le créateur des maux, et, bien que tu aies résolu d'éviter cela, tu affirmes ensuite qu'il est un réceptacle de maux.

Si tu m'avais dit que la matière des êtres existants créés, d'après ton opinion, est créée, je pourrais à ce sujet te faire un long discours pour te démontrer qu'il est impossible qu'elle soit ainsi créée ; mais puisque, dis-tu, c'est l'origine des maux qui t'a conduit à pareille hypothèse, il me semble bon de passer à l'examen de ceux-ci. Si la discussion nous fait connaître, en effet, avec évidence la façon dont existent les maux, et qu'il n'est pas possible de dire que Dieu n'en est pas responsable du fait qu'on lui adjoint la matière comme base <sup>1</sup>, il me semble qu'il faudra supprimer une telle supposition.

VII. — Tu dis ainsi qu'une matière informe existait en même temps que Dieu, et que c'est d'elle qu'il a créé et organisé le monde ?

LE VALENTINIEU. — Telle est mon opinion.

L'ORTHODOXE. — Si donc la matière se trouvait sans qualités, et que le monde soit venu de Dieu, et qu'il y ait des qualités dans le monde, c'est Dieu qui est le créateur des qualités ?

LE VALENTINIEU. — Parfaitement.

L'ORTHODOXE. — Mais puisque je t'ai entendu dire précédemment qu'il est impossible que quelque chose vienne du néant, réponds à ma question : Ne te semble-t-il pas que les qualités du monde ne viennent pas de qualités fondamentales ?

LE VALENTINIEU. — Il me le semble.

L'ORTHODOXE. — Et que ces qualités sont quelque chose de différent des substances elles-mêmes ?

LE VALENTINIEU. — Parfaitement.

L'ORTHODOXE. — Par conséquent si Dieu n'a pas fait les qualités de qualités précédentes et si elles ne viennent pas des substances, comme elles ne sont pas non plus des substances elles-mêmes, il faut absolument dire qu'elles ont été créées par Dieu du néant. Aussi me parais-tu exagérer en disant qu'on ne peut croire que quelque chose ait été créé par Dieu du néant. Écoute un peu ce que je vas te dire là-dessus. Nous voyons auprès de nous des hommes qui font quelque chose du néant, bien que certes ils paraissent travailler sur quelque chose. Prenons un exemple des

<sup>1</sup> TERT. *Adv. Hermog.*, 10 « ... materiam cum Creatore proponunt (hæretici scilicet), ut malum a materia, non a Creatore deducant : quando nullus omnino deus liberetur ista quæstione... »

architectes : ils construisent des villes sans les tirer d'autres villes et des temples sans les tirer d'autres temples. Mais si, parce qu'ils se servent de substances, tu juges qu'ils font ces œuvres des substances existantes, tu fais erreur dans ton raisonnement.

En effet ce n'est pas la substance qui fait la ville ou les navires, mais l'art qui met en œuvre cette substance. Quant à cet art, il ne vient pas d'un art quelconque déjà placé dans les substances, il provient d'un art qui ne s'y trouve pas. Tu m'objecteras cependant que l'artiste tire de l'art, qu'il porte en lui-même, l'art qu'il met dans la substance. A cela je répondrai que, à mon avis, pas même dans l'homme, il ne vient d'un art préexistant. Car il n'est pas possible de concevoir que l'art existe par lui-même : il est de ces qualités qui viennent s'ajouter et obtiennent l'existence, lorsqu'elles passent dans quelque substance. L'homme existera bien, même à part de la science de l'architecte, mais celle-ci n'existera pas s'il n'y a auparavant un homme. Nous sommes donc obligés de dire que les arts dans les hommes viennent du néant. Par conséquent, puisque nous avons démontré qu'il en est ainsi pour les hommes, comment ne conviendrait-il pas de dire que Dieu peut créer du néant, non seulement les qualités, mais encore les substances <sup>1</sup>. Ayant dit en effet qu'il était possible de tirer quelque chose du néant, nous avons démontré par le fait même que c'était possible également pour les substances.

<sup>1</sup> A la différence du démiurge de Platon, simple artisan, Dieu, selon le dogme chrétien, est créateur, en vertu de sa toute-puissance, non seulement des qualités mais aussi des substances ; il crée la matière même qu'il organise. Cf. ORIGÈNE : « Si quelqu'un hésite à croire que Dieu ait pu former le monde sans une matière préexistante et incréée, parce que l'ouvrier humain ne saurait s'en passer, que le fondeur de statues a besoin de métal, le charpentier de bois et le maçon de pierres, nous lui demanderons si, selon lui, Dieu peut exécuter tout ce qu'il se propose sans que sa volonté rencontre d'empêchement ni d'obstacle. En vertu de sa toute-puissance et de sa sagesse ineffable, Dieu peut — tous ceux qui admettent la Providence le reconnaissent — former à son gré des qualités pour orner l'univers ; pareillement sa volonté doit être capable de produire la substance même dont il a besoin. » *In Gen.*, I, 12 (XII, 48-49, d'après EUSÈBE, *Præp. Evang.*, VII), trad. PRAT. *Origène*, p. 68. Cf. aussi *Periarchon* II, 1, 4-5 où Origène discute la question de la matière incréée et en appelle au témoignage de l'Écriture ; il veut même voir dans *Ps.*, 148, 5, la distinction de la création de la substance et de la création des qualités. « Nam quod ait (psalmista) quia • ipse dixit et facta sunt » videtur ostendere substantiam dici eorum quæ sunt ; quod vero ait : « mandavit et creata sunt » de qualitatibus dictum videtur, quibus substantia ipsa formata est. »

La création *ex nihilo* est un des points de la règle de foi apostolique sur lesquels les écrivains chrétiens étaient d'accord ; cf. *Periarchon*, *Praef.* 4 : « Species quæ per prædicationem apostolicam traduntur, istæ sunt. Primo, quod unus

VIII. — Comme cependant tu désires vivement rechercher quelle est l'origine des maux, je vais passer à ce sujet, et je te poserai une brève question. Les maux sont-ils, d'après toi, des substances, ou bien des qualités de substances ?

LE VALENTINIEU. — Des qualités de substances, me paraît-il juste de dire.

L'ORTHODOXE. — Et la matière, était-elle informe et sans qualité ?

LE VALENTINIEU. — Je l'ai présumé ainsi et déclaré dans mon discours.

L'ORTHODOXE. — Par conséquent, si les maux sont des qualités de substances et que la matière soit sans qualité, et que tu aies affirmé que Dieu a fait les qualités, Dieu sera aussi le créateur des maux<sup>1</sup>. Mais puisque, pas même ainsi, il n'est possible de déclarer Dieu irresponsable des maux, il me paraît superflu de lui adjoindre la matière. Si tu as quelque chose à dire à cela, parle aussitôt. Si c'était en effet un esprit de dispute qui présidât à nos recherches, je ne jugerais pas bon de traiter, une seconde fois, cette question des maux ; mais puisque c'est plutôt dans un esprit d'amitié et d'utilité réciproque que nous examinons nos discours, je consens volontiers à reprendre de nouveau ce sujet.

LE VALENTINIEU. — Je crois que tu connais depuis longtemps la nature de mes sentiments et le zèle qui anime mes discours : je ne veux pas, en disant sciemment une fausseté, triompher, mais, au contraire, qu'apparaisse la vérité avec une scrupuleuse recherche. Toi, je sais aussi manifestement que tu as de telles dispositions ; par conséquent, quel que soit le moyen par lequel tu penses arriver à découvrir le vrai, ne crains nullement de l'employer. Ce ne sera pas seulement à toi-même que tu rendras service en étudiant cette science élevée, mais absolument à moi-

est deus, qui omnia creavit atque composuit, quique, cum nihil esset, esse fecit universa, deus a prima creatura et conditione mundi, omnium justorum deus... » Le passage d'*Hermas* relatif à la création *ex nihilo*, *Mand. I*, 1 (cf. *Introduct.*, p. 45) est repris et cité par ORIGÈNE, *Periarc.*, II, 1, 5 et in *Joa.*, XXXII, 16, 187. Il en donne autre part, in *Joa.*, I, 18 (XIV, 53), la formule théologique : ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα ἐποίησεν, et il oppose expressément le dogme chrétien à l'hypothèse philosophique de la matière incréée.

<sup>1</sup> TERTULLIEN démontre aussi contre Hermogène que, dans l'hypothèse d'une matière éternelle, Dieu est, de toutes façons, l'auteur des maux. Ou il les a créés par sa propre volonté *ex nihilo*, ce qui est inacceptable, ou il les a créés de la matière par nécessité, et c'est encore plus indigne de Dieu. *Adv. Hermog.*, XIV. *P. L.*, 2, col., 209.

même aussi en ce qui concerne ce que j'ignore sans aucun doute.

L'ORTHODOXE. — Tu me parais déclarer arbitrairement que les maux aussi sont des sortes de substances, car je ne vois pas qu'ils existent hors des substances. Puisque tu affirmes donc, mon ami, que les maux sont des substances, il faut traiter la question de la substance. Crois-tu que la substance soit une nature corporelle ?

LE VALENTINIEU. — Il me le semble.

L'ORTHODOXE. — Et la nature corporelle, existe-t-elle par elle-même, sans avoir besoin de quelque chose dont elle reçoive l'être ?

LE VALENTINIEU. — Oui.

L'ORTHODOXE. — Te paraît-il que les maux soient les opérations de quelqu'un ?

LE VALENTINIEU. — Je le crois.

L'ORTHODOXE. — Et ces opérations, est-ce qu'elles reçoivent l'être, lorsque précisément est présent celui qui opère ?

LE VALENTINIEU. — Oui.

L'ORTHODOXE. — Si donc l'être qui opère n'existe pas, ce qu'il opère ne saurait pas non plus exister ?

LE VALENTINIEU. — Cela ne saurait exister.

L'ORTHODOXE. — Par conséquent, si la substance est d'une nature corporelle, et que la nature corporelle n'ait pas besoin de quelque chose qui la supporte et dont elle reçoive l'être, et si d'autre part les maux sont les opérations de quelqu'un, et que les opérations aient besoin de quelqu'un pour qu'elles se produisent et reçoivent l'être, les maux ne seront pas des substances <sup>1</sup>. Si les

<sup>1</sup> Le mal n'est pas une substance mais l'œuvre d'un agent : telle est contre les dualistes la thèse de Méthode. ORIGÈNE avait considéré comme absurde la supposition d'une substance particulière qui fût, selon la définition de Valentin et de Marcion, naturellement ennemie de Dieu : « Quod dicit (Paulus scilicet) » cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo, « evidenter ostendit non esse aliquam substantiam, quæ secundum definitionem Marcionis et Valentini naturaliter inimica sit Deo : alioquin si quod inimicum est, naturæ esset et non voluntatis, reconciliationem utique non haberet. » *In Ep. ad Rom.*, 4, 12. *P. G.*, 14, col. 1002. Que serait, en effet, cette substance ? Le bien se confond avec l'être, et le mal, son opposé, est donc le non-être « Οὐδεις ἀγαθὸς εἰ μὴ ὁ θεὸς, ὁ πατήρ ». (*Lc.* 18, 19) Οὐκοῦν « ὁ ἀγαθὸς » τῷ ὄντι ὁ αὐτός ἐστιν. Ἐναντίον δὲ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν ἢ τὸ πονηρὸν, καὶ ἐναντίον τῷ « ὄντι » τὸ « οὐκ ὂν » οἷς ἀκολουθεῖ ὅτι τὸ πονηρὸν καὶ (τὸ) κακὸν οὐκ ὂν » *In Joh.*, 2, 7. *P. G.*, 14, col. 136. Origène s'inspirait fort probablement d'ARISTOTE. Le Stagyrte avait montré que le mal n'est pas un être, mais un terme relatif qui n'existe pas par lui-même. « Il n'existe pas en dehors des choses, disait-il... il n'y a dans les principes, dans les êtres éternels, ni mal, ni faute... » *Met.*, IX, 189. Il envisageait le mal comme une imperfection, un défaut. Cf. A. FOUILLÉE, *La Philosophie de Platon*, II, p. 224. C'était aussi, d'après Fouillée, le sens de la pensée de Platon :

maux au contraire sont des substances, et si le meurtre est un mal, le meurtre sera une substance ; or le meurtre est l'opération de quelqu'un, le meurtre n'est donc pas une substance. Voudrais-tu dire toutefois que celui qui opère est une substance ? j'en conviens avec toi. Par exemple, le meurtrier est homme : et, parce qu'il est homme, il est une substance, et le meurtre qu'il accomplit n'est pas une substance, mais une sorte d'œuvre de la substance. Aussi disons-nous que l'homme est tantôt mauvais, à cause du meurtre qu'il accomplit, et tantôt bon, à cause du bien qu'il fait. On donne ainsi à la substance ces qualificatifs d'après les accidents qui surviennent en elle et qui cependant ne sont pas elle-même. La substance en effet n'est ni le meurtre, ni davantage l'adultère, ni aucun des maux semblables ; mais de même qu'on nomme le grammairien d'après l'art de la grammaire, le rhéteur d'après l'art de la rhétorique, et le médecin d'après l'art de la médecine, Lien que ni l'art de la grammaire, ni l'art de la rhétorique, ni l'art de la médecine ne soient une substance, et que chacun de ces arts reçoive plutôt sa dénomination de qualités accidentelles, d'après lesquelles il semble bon de le nommer ainsi, sans qu'il soit l'une ou l'autre d'elles ; de même il me paraît que la substance prend son nom de ces maux qui paraissent exister, sans toutefois qu'elle soit l'un ou l'autre d'entre eux. Demande-toi, je te prie, si tu peux imaginer dans ton esprit que pour les hommes, quelque autre puisse être cause de ces maux que celui-là qui, selon qu'il opère dans les hommes et inspire de faire les maux, est lui aussi mauvais à cause des choses qu'il fait <sup>1</sup>. Celui-là est dit être mauvais parce que précisément il est auteur du mal. Or ce que fait quelqu'un n'est pas lui-même, mais son opération, et c'est d'après elle qu'il reçoit sa qualification et est appelé mauvais. Car, si nous venons à dire qu'il est ce qu'il fait, et qu'il commette des meurtres, des adultères, des vols et toutes autres actions semblables, il sera lui-même ces maux. S'il est lui-même ces maux, et si ces maux acquièrent l'existence lorsqu'ils sont produits, si, lorsqu'ils ne sont pas produits, ils cessent aussi d'être, et qu'ils viennent du fait des

« Dieu est l'être positif ; le non-être et la matière est quelque chose d'essentiellement relatif... Dieu est essentiellement et uniquement le bien ; quant au mal, qui n'est autre chose que l'imperfection, il a sa condition dans le bien, et il n'est qu'une participation incomplète. » *Ibid.*, p. 45. Quel que soit le sens véritable de la pensée des deux grands philosophes, tous les commentateurs y ont vu, comme je l'ai déjà indiqué, l'antagonisme de deux principes.

<sup>1</sup> Allusion au diable, premier auteur du mal.

hommes, les hommes en seront les auteurs, ils seront cause de leur existence et de leur disparition. Si tu dis que ces maux sont des opérations de l'homme, il tient sa qualité d'être mauvais de ce qu'il fait, et non de ce par quoi il est une substance. Nous avons déclaré qu'il est qualifié de mauvais d'après les accidents qui surviennent en sa substance, lesquels ne sont pas la substance, tout comme l'on nomme le médecin d'après l'art de la médecine. Si un méchant est mauvais en raison de ce qu'il fait, et que ce qu'il fait reçoive un commencement dans l'être, lui aussi a commencé à être mauvais et ces maux eux-mêmes ont commencé. S'il en est ainsi, cet homme ne sera pas mauvais, sans qu'il y ait eu un commencement à sa méchanceté et les maux non plus ne seront pas sans avoir eu un commencement, car on a vu qu'ils ont été produits par lui.

IX. LE COMPAGNON. — Eh bien, vis-à-vis de mon compagnon, je crois, ô ami, que ton raisonnement est suffisant : tu m'as paru bien conclure des prémisses qu'il avait posées. Car, à la vérité, la matière étant sans qualités, si Dieu est l'auteur des qualités, et si les maux sont des qualités, Dieu sera l'auteur des maux. Contre lui, par conséquent, ton raisonnement est juste ; quant à moi cependant, il me paraît faux de dire que la matière est sans qualité ; on ne peut même pas dire d'une substance quelconque qu'elle est sans qualité. D'ailleurs dire qu'elle est sans qualité, c'est indiquer sa qualité même, en décrivant de quelle façon se présente la matière, ce qui est précisément une espèce de qualité. Recommence donc pour moi, si tu le veux bien, ton discours dès le début. Il me semble que la matière possède ses qualités sans qu'elles aient eu de commencement : ainsi je dis que les maux découlent de la matière même, afin que Dieu n'en soit pas responsable et que la matière soit la cause d'eux tous.

L'ORTHODOXE. — J'approuve ton ardeur, mon ami, et je te loue du zèle que tu apportes à cette discussion. Il convient en toute vérité que chacun de ceux qui désirent s'instruire ne donne pas superficiellement et à l'aventure son assentiment aux paroles prononcées, mais qu'il en fasse une minutieuse critique. Ce n'est pas, en effet, parce que celui qui pose la question, partant d'une fausse définition, fournit prétexte à son interlocuteur de conclure ce qu'il veut, qu'il persuadera également l'auditeur, mais s'il dit ce qui est susceptible d'être dit raisonnablement, car il se produira

alors de deux choses l'une : ou bien l'auditeur tirera finalement un profit d'avoir entendu ce vers quoi il semble être dirigé, ou bien il convaincra son interlocuteur de ne pas dire des choses vraies.

X. — Tu n'as pas eu raison, me semble-t-il, de dire que la matière possède des qualités depuis le commencement. S'il en était ainsi, de quoi Dieu serait-il l'auteur ? Que nous parlions en effet des substances, nous affirmons qu'elles préexistent ; que nous parlions au contraire des qualités, nous affirmons qu'elles aussi existent antérieurement. Étant donné la préexistence de la substance et des qualités, il me paraît étrange de dire que Dieu est créateur. Mais, afin que je n'aie pas l'air d'établir un discours pour moi-même, tu vas répondre maintenant à mes questions. De quelle façon dis-tu que Dieu est créateur ? Est-ce parce qu'il a changé les substances, de façon qu'elles ne fussent plus ce qu'elles étaient jadis, une fois transformées et devenues différentes d'elles-mêmes ; ou bien, conservant ces substances qui existaient auparavant, a-t-il changé leurs qualités ?

LE COMPAGNON. — Il ne me paraît pas y avoir eu de changement dans les substances : pareille affirmation me semble absurde ; mais je dis qu'il y a eu changement dans les qualités, et c'est ainsi que j'explique que Dieu est créateur. Si l'on disait par exemple qu'une maison a été faite de pierres, on ne saurait dire que les pierres devenues maison ne restent plus pierres par leur substance — c'est en effet, dis-je, de la qualité que constitue leur assemblage qu'est née la maison, une fois évidemment la qualité première des pierres changée — de même, me semble-t-il, Dieu, tout en conservant la substance, a opéré une sorte de changement de ses qualités, et c'est ainsi, à mon avis, que s'est produite la création de ce monde par Dieu.

L'ORTHODOXE. — Puisque tu affirmes que Dieu a opéré un certain changement dans les qualités, réponds-moi, car je désire avoir là-dessus quelques brèves explications. Voyons, te semble-t-il également, à toi aussi, que les maux sont des qualités des substances ?

LE COMPAGNON. — Il me le semble.

L'ORTHODOXE. — Les qualités ont-elles toujours été dans la matière, ou bien ont-elles commencé d'être ?

LE COMPAGNON. — J'affirme que ces qualités précisément existent avec la matière sans avoir eu de commencement.

L'ORTHODOXE. — Et ne dis-tu pas que Dieu a opéré un certain changement des qualités ?

LE COMPAGNON. — Parfaitement.

L'ORTHODOXE. — Est-ce donc en mieux ou en pis ?

LE COMPAGNON. — En mieux, me semble-t-il.

XI. L'ORTHODOXE. — Par conséquent, si les maux sont des qualités de la matière, et que Dieu ait changé en mieux les qualités de celle-ci, il est nécessaire de rechercher d'où viennent les maux. Nous disons que les qualités n'ont pas gardé leur première nature : ou bien tu supposes, en premier lieu, que les qualités n'étaient pas mauvaises, et que, à la suite du changement opéré par Dieu, les premières qualités sont devenues telles pour la matière, et Dieu sera alors la cause des maux, lui qui a changé des qualités qui n'étaient pas mauvaises en qualités mauvaises. Ou bien, à ton avis, Dieu n'a pas changé en mieux les qualités mauvaises, ce sont seulement toutes les autres qui se trouvaient indifférentes, qui ont été, n'est-ce pas, changées par Dieu, en vue de la bonne ordonnance de l'univers ?

LE COMPAGNON. — C'est ce que j'ai déjà pensé.

L'ORTHODOXE. — Comment donc affirmes-tu que Dieu ait laissé comme elles étaient les qualités des mauvais éléments ? Pouvait-il les faire disparaître et ne l'a-t-il pas voulu ? ou bien n'en a-t-il pas eu le pouvoir <sup>1</sup> ? Si tu dis qu'il le pouvait et qu'il ne l'a pas voulu, il faut nécessairement déclarer qu'il en est la cause. Car il pouvait faire que les maux n'existent pas, et il est arrivé qu'ils

<sup>1</sup> Cf. TERT. *Adv. Hermog.*, X, P. L., 2, col. 206. Contre Hermogène qui soutenait que Dieu a utilisé la matière bien qu'il la sût mauvaise, Tertullien tient un raisonnement analogue : « etsi non auctor, sed assentator mali invenitur Deus... Aut enim potuit emendare, sed noluit : aut voluit quidem, verum non potuit infirmus Deus. Si potuit et noluit, malus et ipse, quia malo favit ; et sic jam habetur auctor ejus... » XV, C, col. 210. « Si malum non ex nihilo... sed ex materia... auctor mali habebitur Deus, qui cum eadem virtute et voluntate debuisset omnia bona ex materia protulisse, aut tantum bona, non omnia tamen bona, protulisset etiam mala ; utique aut volens esse mala, si poterat efficere non essent ; aut non valens efficere omnia bona, si voluit et non fecit : dum nihil intersit per infirmitatem Dominus auctor mali extiterit, aut per voluntatem. » Comparer la façon dont est présenté cet argument avec l'objection d'ÉPICURÉ contre la Providence, que LACTANCE nous a conservée : « Deus aut vult tollere mala et non potest ; aut potest et non vult ; aut neque vult, neque potest, aut et vult et potest. Si vult et non potest, imbecillis est ; quod in Deum non cadit. Si potest et non vult, invidus ; quod æque alienum a Deo. Si neque vult neque potest, et invidus et imbecillis est ; ideoque neque Deus. Si vult et potest... unde ergo mala ?... » *de Ira Dei*, 13. P. L., 6, 121, A.

sont restés tels qu'ils étaient, cela surtout alors qu'il avait entrepris d'organiser la matière. Encore, s'il ne s'était nullement préoccupé d'organiser la matière, ne serait-il pas la cause de ce qu'il laissait subsister ; mais, puisqu'il en organise une partie et qu'il laisse l'autre ainsi, alors qu'il pouvait aussi la changer en mieux, il me semble juste de le rendre responsable d'avoir laissé mauvaise une partie de la matière pour le malheur de la partie qu'il avait organisée. De plus, il me paraît avoir été souverainement injuste envers cette dernière partie, ... car c'est précisément cette partie de la matière qu'il a organisée, qui souffre présentement des maux. A faire une critique minutieuse des choses, on trouverait en effet que la matière est aujourd'hui dans un état plus malheureux que dans son désordre premier. Avant que ses éléments fussent séparés, elle possédait la faculté d'être insensible aux maux, et voici que maintenant chacune de ses parties reçoit la sensibilité à l'égard des maux. Prenons l'homme comme exemple. Avant d'être façonné, de devenir un être vivant par l'art du créateur, il était de sa nature de n'être exposé à aucun des maux ; mais, sitôt que Dieu le fait exister, l'homme reçoit en même temps la faculté de sentir le mal qui s'approche de lui. Ce qui justement aurait été fait par Dieu, d'après toi, pour l'amélioration de la matière, se trouve avoir plutôt tourné à son détriment. Et si, au contraire, tu dis que les maux n'ont pas cessé parce que Dieu n'a pu les supprimer, tu vas déclarer que Dieu est impuissant. Or l'impuissance sera, ou parce qu'il est faible par nature, ou parce qu'il est vaincu par la crainte, asservi qu'il est à un maître. Si tu as l'audace d'affirmer que Dieu soit faible de sa propre nature, c'est ton salut même qui me paraît en danger, et si tu dis qu'il est dominé par la crainte d'un être supérieur, tu vas soutenir que les maux sont supérieurs à Dieu, puisqu'ils l'ont emporté sur l'impulsion de sa volonté ; mais précisément dire cela de Dieu me paraît déraisonnable. Pourquoi donc, en effet, ces maux ne seraient-ils pas plutôt eux-mêmes dieux, puisque, d'après toi, ils peuvent vaincre Dieu, si toutefois nous appelons Dieu ce qui a pouvoir sur toutes choses ?

XII. — Je voudrais savoir de toi brièvement ce que tu penses de la matière. Dis-moi : la matière était-elle simple ou composée <sup>1</sup> ? La diversité des choses créées m'amène à poser pareille question

<sup>1</sup> Cf. ATHÉNAGORE, *Libellus pro Christ*, 19, p. 22, 44 sq. ed., SCHWARTZ.

dans ce discours. Si, en effet, la matière était simple et homogène et si, d'autre part, le monde est constitué de substances diverses, de substances mélangées, il est impossible qu'il soit sorti de la matière, parce qu'il est impossible que les substances composées tirent leur origine d'un élément simple unique : le fait d'être composé indique un mélange de plusieurs éléments simples. Si, au contraire, tu veux dire que la matière est composée, tu diras en tout cas qu'elle est composée d'éléments simples. Et, si elle a été composée d'éléments simples, il fut un jour où existaient par eux-mêmes ces éléments simples, dont la composition a constitué la matière, ce qui montre précisément que la matière a eu un commencement. Car, si la matière est composée, et que tout composé soit formé d'éléments simples, il fut un jour où la matière n'existait pas, c'est-à-dire avant que les éléments simples se réunissent. Et s'il fut un jour où la matière n'existait pas, et qu'il n'y ait pas eu de moment où l'incrée n'existait pas, la matière ne sera pas incrée. Dès lors nombreux seront les incréés. Car, si Dieu est incrée, et si les éléments simples dont la matière est composée sont incréés, il n'y aura plus seulement deux incréés.

Ne te semble-t-il pas qu'aucun des êtres existants n'est en opposition avec lui-même ?

LE COMPAGNON. — Il me le semble.

L'ORTHODOXE. — Est-ce que l'eau est opposée au feu ?

LE COMPAGNON. — Il me le paraît.

L'ORTHODOXE. — Et semblablement les ténèbres à la lumière, le chaud au froid et aussi l'humide au sec ?

LE COMPAGNON. — Il me le paraît ainsi.

L'ORTHODOXE. — Par conséquent si rien de ce qui existe ne s'oppose à soi-même, et que ces êtres s'opposent les uns aux autres, ils ne seront pas une seule matière, ni même les parties d'une seule matière.

— Laisse-moi encore te demander quelque chose d'analogue. Crois-tu que les parties ne sont pas destructrices les unes des autres ?

LE COMPAGNON. — Oui.

L'ORTHODOXE. — Et que le feu et l'eau sont des parties de la matière, aussi bien que les autres éléments ?

LE COMPAGNON. — Je le pense.

L'ORTHODOXE. — Quoi donc ! Ne te semble-t-il pas que l'eau est destructrice du feu, la lumière des ténèbres ? Et n'en est-il

pas ainsi de tous les autres éléments qui se rapprochent de ceux-ci ?

LE COMPAGNON. — Oui.

L'ORTHODOXE. — Par conséquent, si les parties ne se détruisent pas entre elles, puisque ces éléments se détruisent entre eux, ils ne seront pas des parties les uns des autres ; et s'ils ne sont pas des parties les uns des autres, ils n'appartiendront pas à une même matière. D'ailleurs ces éléments ne seront pas non plus la matière, puisque rien de ce qui existe ne se détruit soi-même selon ce que nous avons dit des contraires. Rien en effet ne s'oppose à soi-même : c'est la nature des contraires de s'opposer à des choses différentes. Le blanc, par exemple, ne s'oppose pas à lui-même, on dit qu'il s'oppose au noir ; on ne voit pas semblablement que la lumière s'oppose à elle-même, mais elle le fait manifestement aux ténèbres, et il en est de même de tout le reste. S'il y avait donc une matière seule, elle ne serait pas ainsi en opposition avec elle-même. Cette nature des contraires démontre que la matière n'existe pas.

Mais, puisque je pense que toi aussi tu es disposé à rechercher l'origine du mal, il me paraît bon de cesser de discuter cette question de la matière. En voilà assez, me semble-t-il, pour montrer que la matière n'existe pas.

XIII. — Il faut en arriver à examiner l'origine des maux et nécessairement rechercher d'où viennent ceux qui règnent parmi les hommes ; sont-ils des espèces ou bien des parties du mal ? Si tu veux dire qu'ils en sont des espèces, il en est du mal en lui-même par rapport à ces maux comme lorsqu'on recherche les genres dans les espèces : l'animal, par exemple, est un genre connu selon son espèce, c'est-à-dire dans les hommes et autres êtres semblables, dans tous les êtres animés qui se meuvent de leur propre mouvement. Évidemment il n'est pas possible qu'il en soit ainsi. Nous ne disons pas, en effet, que le genre soit quelque chose de différent, qui existe en soi à côté des espèces, et nous sommes obligés d'affirmer la même chose au sujet du mal. Nous avons dit que le genre a son existence dans les espèces, et qu'il n'est pas quelque chose d'autre existant à part. S'il en est ainsi, le mal sera chose créée : il est évident en effet que ses espèces sont créées, comme par exemple, le meurtre, l'adultère et autres maux semblables. Si, au contraire, tu veux que ces maux soient les parties d'un mal, comme ceux-là sont créés, il faut dire que celui-ci aussi

est créé. Des choses en effet dont les parties sont créées, on doit dire qu'elles sont également créées, car le tout est composé de ses parties. Bien mieux, le tout n'existera pas en l'absence des parties, tandis que les parties existeront, bien que le tout ne soit pas. Et, parmi les choses qui existent, il n'en est aucune dont une partie soit créée et une autre au contraire incréée, et même si je le concédais, il y a eu un temps où le mal existait sans être entier <sup>1</sup>, c'est-à-dire avant que Dieu ait organisé la matière. Dans ce cas il devient entier au moment de l'apparition de l'homme, œuvre de Dieu ; puisque c'est l'homme qui est le créateur des parties du mal. Et par conséquent, si le mal est entier, c'est Dieu, le créateur, qui en sera la cause ; mais cela précisément, il ne me paraît pas convenable de l'<affirmer> de Dieu. Si tu ne veux donner toutefois aucune de ces deux explications, et que tu dises que le mal est l'action de quelqu'un de mauvais, tu declares qu'il est créé, car l'action de n'importe quel être a un commencement. En dehors de cela tu n'as pas d'autre façon d'expliquer en quoi consiste le mal. Quelle action mauvaise pourrais-tu en effet montrer autre que celle des hommes ? Quant à celui qui agit, il n'est pas mauvais en raison de sa substance, mais selon la façon dont il dirige son choix, parce qu'il décide de faire des actes qui lui valent la qualification de mauvais. J'ai prouvé cela plus haut dans mon discours <sup>2</sup>.

XIV. (*Version slave*.) — Pour ce qui regarde notre discussion maintenant, ô ami, il me semble que nous avons assez parlé. Mais je crois que toi aussi tu n'es pas sans avoir remarqué que chaque homme a coutume de condamner autrui à la légère. Car l'examen minutieux des problèmes apporte clairement la conviction <sup>3</sup>. Aussi

<sup>1</sup> Une faute d'impression s'est glissée ici dans le texte de l'édition Bonwetsch, p. 179, l. 17. Il faut évidemment la négation οὐκ au lieu de la particule οὖν mal accentuée.

<sup>2</sup> Cf. fin du chap. VIII.

<sup>3</sup> BONWETSCH traduit en corrigeant maladroitement le slave : « Denn die zu Ende geführte Untersuchung der Materie gibt deutlich die Ueberführung. » Mais il s'agit de l'examen minutieux d'un sujet (mot-à-mot : des choses. Slave : « věsti » = τῶν πραγμάτων, et pas : « věsti » = der Materie, correction de Bonwetsch. L'idée de Méthode est la suivante : lorsqu'on examine minutieusement un sujet, une conviction s'impose clairement et l'on ne rejette pas sans preuves fondées l'opinion d'autrui.

L'interprétation des passages où je m'écarte de la traduction Bonwetsch est due, comme je l'ai indiqué dans l'introduction, à l'obligeance de M. A. VAILLANT, qui a bien voulu mettre à ma disposition sa compétence de slaviste. Les corrections sont faites d'après le meilleur des quatre manuscrits slaves utilisés par Bonwetsch (Cf. *Methodius*, Einleitung, p. XX.)

permets-moi, si tu le veux bien, d'ajouter encore une question ; je vais te demander peu de chose. Car il me semble que la vérité pourra se découvrir clairement si, par mes questions, je n'empêche pas ton raisonnement. Si chacun de nous en effet prend une part égale dans la recherche, la vérité doit se révéler comme elle est. Souvent la vérité se cache faute d'un examen logique <sup>1</sup>. C'est pour-quoi je demande à recevoir de toi en retour le même service. Une fois que la meilleure thèse se sera ainsi manifestée <sup>2</sup>, il y aura sûrement possibilité pour que chacun choisisse avec sûreté ce qui convient.

— Moi non plus, ô toi, je ne veux pas que mon raisonnement soit sans examen — pas même en effet dans ce que j'ai dit comme prémisses, cela dût-il s'opposer au sujet de la discussion <sup>3</sup>.

Je te le dis, et cela de très bon gré : pose-moi ces questions. Et je te prie instamment de les continuer. Car j'ai l'intention d'y trouver pour moi un grand avantage. Une critique précise me vaudra en effet de m'attacher à la vérité non par conjecture, mais par une étude approfondie. Allons, commence donc par conséquent.

— Dis-tu que Dieu est bon ?

— Je dis qu'il est bon.

— Être bon, c'est ne faire aucun mal, et en faire, c'est être mauvais ?

Mais ce mal sur lequel porte ta question, comment l'entends-tu ? S'agit-il du meurtre, de l'adultère et des autres crimes semblables ? Ou bien s'agit-il de toutes les peines que la justice divine inflige à ceux qui ont eu la témérité de commettre ces crimes, peines qui semblent un mal à ceux qui les subissent justement et qui reçoivent le châtiment du mal qu'ils ont osé accomplir <sup>4</sup> ?

<sup>1</sup> Dans le slave, mot-à-mot : « Car la recherche étant égale de la part de chacun de nous, la vérité doit se révéler comme elle est. Car souvent, en vérité, la vérité se cache, étant sans examen par le raisonnement » (ἀνερευνήτος οὖσα τῷ λόγῳ). La version slave ne se comprend bien que retraduite en grec. Bonwetsch dans ce passage est d'un littéralisme obscur.

<sup>2</sup> Mot-à-mot : « Car le meilleur (τοῦ κρείττονος, la meilleure thèse) s'étant aussi manifesté, etc...

<sup>3</sup> Ici encore Bonwetsch n'est pas très exact. Slave : « ... Je ne veux pas que mon raisonnement (τὸν λόγον μου) soit sans examen — pas même en effet dans ce que j'ai dit comme prémisses (ἐν οἷς προλαβὼν εἶπον), (même) si cela s'oppose au sujet de la discussion (εἰ καὶ ἀντίκειται τῷ ζητούμένῳ). Passage un peu obscur. Idée générale : J'accepte même de mettre en discussion les prémisses déjà posées, si elles gênent le raisonnement.

<sup>4</sup> La traduction BONWETSCH, p. 181 ; l. 14-21, est tout à fait obscure. Le sens du slave est clair : à la question « être bon, c'est ne faire aucun mal ? » l'Orthodoxe répond en introduisant une distinction entre le *malum culpæ* et le *malum pænæ*. La conjecture de Bonwetsch « ich sage es » est à supprimer.

Si tu as parlé de la première supposition, je nie que Dieu soit le créateur de ces mauvaises actions, car il me paraît déraisonnable de trop les rapprocher de Dieu, étant donné que ceux-là en sont évidemment les créateurs qui ont choisi de les faire. Mais si ce que tu dis a trait au châtement qui vient de Dieu pour les mauvaises actions, alors je ne dis pas que sa façon d'agir est mauvaise, mais juste. Car le méchant doit, conformément à la justice, après avoir fait le mal, subir une juste peine. Or, de ce qui est juste, personne ne dit que ce soit mauvais, en dehors de celui-là seulement qui le subit à bon droit. Car, même les meurtriers actuels qui subissent la peine infligée par les anciens <sup>1</sup>, je dis qu'ils la subissent à bon droit. Eux ne disent pas que c'est un bien, mais un mal au contraire <sup>2</sup> : c'est le propre des malfaiteurs d'estimer la justice injuste.

Mais nous ne disons pas que cela soit mal. Car moi-même aussi je dis qu'en vérité cela est juste.

Mais au sujet de ce dont tu as parlé tout d'abord, au sujet des maux qui étaient l'objet de ces recherches j'ai répondu plus haut, ô toi, que Dieu n'est pas leur auteur <sup>3</sup>. Que te paraît être maintenant ce mal ? Car sur le mal qui faisait l'objet de tes recherches, je t'ai fait connaître mon opinion en introduisant une distinction dans le raisonnement <sup>4</sup>.

Mais ce qu'il peut bien être, tu ne me le dis pas encore : équivaut-il à une substance ou à un accident des substances ? Car, si tu dis qu'il équivaut à une substance, tu te trompes sur cette distinction, mais s'il est comme un accident, je dis qu'il en est ainsi.

Puisque tu veux maintenant introduire une distinction <sup>5</sup> dans ma question, comment dis-tu que ce mal est un accident ? Quel en est le sujet et d'où provient-il ? Dis-moi cela en me l'expliquant clairement. — Qu'aucune des formes du mal ne soit un mal en

<sup>1</sup> Les magistrats.

<sup>2</sup> Le slave est altéré et la traduction BONWETSCH : « Gutes empfangen, sage ich, aber gegenüber Bösem » (p. 182, l. 10-11) n'a pas de sens. Il faut comprendre : « Recevoir un bien, ils < ne > le disent < pas >, mais au contraire un mal. »

<sup>3</sup> Bonwetsch, par suite d'une méprise, traduit par « über die Materien » un mot slave qui signifie « j'ai répondu ». Il a lu « o veštah » au lieu de « otvěštah. »

<sup>4</sup> La traduction BONWETSCH : « indem ich durch den Begriff unterschied » est obscure. Il s'agit de la distinction antérieurement faite entre la substance et l'accident. Dans cet alinéa et l'alinéa suivant (BONWETSCH, p. 182, l. 15-23) c'est l'Orthodoxe qui parle.

<sup>5</sup> Il faut le terme « distinguer » qui correspond au grec διαλεῖν, et non trennen ou abgrenzen que donne BONWETSCH.

tant que substance <sup>1</sup>, je l'ai montré antérieurement dans la discussion et tu te rappelles, je crois, ce dont j'ai parlé, lorsque j'ai rattaché le mal au libre choix de chacun. Mais puisque tu veux maintenant que je te parle du mal, si je te comprends bien, en recommençant au début, je vais, dans la mesure du possible, te dire clairement le résultat de mes recherches, en abordant ainsi la discussion <sup>2</sup>.

XV (*Texte grec.*) — Je dis tout d'abord qu'il n'y a rien de mauvais par nature ; on appelle, au contraire, une chose mauvaise d'après l'usage qui en est fait... Le nom d'adultère, par exemple, désigne certaines relations entre un homme et une femme ; mais si quelqu'un a des relations avec sa femme... pour avoir des enfants et en vue de la continuation de sa race, ces relations sont quelque chose de bon. Si toutefois quelqu'un abandonne les relations légitimes avec son épouse pour s'introduire dans une couche étrangère et l'outrager... il fait œuvre très mauvaise : les relations sont les mêmes, mais l'usage qu'on en fait n'est point semblable... On pourrait dire la même chose de la fornication... Les relations charnelles par conséquent, envisagées à part du caractère de l'usage que l'on en fait, ne sont pas un mal : elles deviennent mauvaises lorsque ce caractère l'est clairement. J'affirme qu'il en est de même encore du meurtre. Si, en effet, on veut tuer quelqu'un surpris en flagrant délit d'adultère, et duquel on tire vengeance pour l'attentat qu'il a osé commettre, on ne fait pas de mal. Mais si l'on fait périr quelqu'un qui n'a rien fait de ce qui est interdit, sans autre prétexte que celui de lui enlever ce qui lui appartient, c'est-à-dire ses biens et ses possessions, on fait un acte mauvais. L'acte, à la vérité, est le même dans les deux cas ; c'est le caractère qui en fait la différence. De même encore, prendre des biens à quelqu'un devient mauvais d'après la façon dont on les prend. Si ce quelqu'un veut partager et donner les biens qu'il possède, celui qui les prend ne fait rien de mal ; mais, s'il les enlève malgré le possesseur ou à la dérobée, il fait un acte mauvais. Prendre les biens d'autrui peut donc être considéré de deux manières : c'est la façon de prendre qui fait regarder cet acte comme bon ou mauvais.

<sup>1</sup> Le contradicteur ayant accepté le mal-accident, l'Orthodoxe reprend la parole. La traduction BONWETSCH, dans ce membre de phrase, est obscure, je donne celle de M. VAILLANT.

<sup>2</sup> BONWETSCH : « so mich an das Wort haltend », traduction littérale du slave qui calque le grec : ὡς ἐχόμενος τοῦ λόγου.

Semblablement l'acte même d'adorer devient bon ou mauvais selon la manière dont il est accompli. Si l'on adore le vrai Dieu, on fait œuvre bonne ; mais si, l'abandonnant, on adore celui qui ne l'est pas, et que l'on veuille rendre au bois et à la pierre le culte dû à l'être suprême, on fait un acte mauvais. Ce sera toujours appelé culte de la divinité, mais la manière dont il est rendu en changera la nature. (*Version slave.*) De même aussi faire des tableaux ou des statues n'est pas essentiellement mauvais, mais cela le devient par la façon dont on fait usage de cet art. En effet, si quelqu'un fait une statue à forme humaine, non à cause de l'art lui-même, ni parce que dans le portrait d'autrui il veut voir l'image d'un ami, mais parce qu'il veut honorer cette image et l'invoquer comme dieu, il fait œuvre mauvaise. C'est donc la façon d'agir et l'intention de celui qui agit qui rendent un acte mauvais.

Pour ne pas avoir l'air, en ne parlant que de cela, de perdre le temps, je passe à autre chose. Vois, au sujet du fer <sup>1</sup>, comme c'est l'usage qui le rend tantôt bon et tantôt mauvais. Car, celui qui ne s'en sert pas bien, c'est-à-dire pour l'utile, comme, par exemple, pour une charrue, afin de labourer la terre, ou pour tout autre instrument utile qui puisse servir à planter les plantes ou semer les semences, — mais au contraire pour des épées et javelots et autres armes imaginées par les hommes pour se combattre, celui-là fait une œuvre mauvaise. De ce mal je dis qu'il est accompli par les hommes, car nous voyons les auteurs eux-mêmes, par qui ces maux apparaissent comme créés <sup>2</sup>.

XVI (*Texte grec*). LE COMPAGNON. — Puisque maintenant tu as parlé des maux, voulant montrer comment les maux existent, et que les hommes en sont les auteurs, je voudrais te poser de nouveau une brève question : Les hommes tiennent-ils d'eux-mêmes cette impulsion, c'est-à-dire ont-ils trouvé d'eux-mêmes ce mauvais usage des choses, ou bien ont-ils reçu de Dieu pareille tendance,

<sup>1</sup> EZNIK : « le fer, par exemple, sert tantôt pour le bien et tantôt pour le mal : car lorsque quelqu'un fabrique un soc de charrue, une faux ou une faucille, le fer sert au bien, mais, lorsque cet homme fabrique une épée, une lance, une flèche et d'autres armes qui font du mal à l'homme, il accomplit alors une mauvaise action ; mais la cause du mal est l'ouvrier et non le fer. »

<sup>2</sup> Sens légèrement différent de celui donné par BONWETSCH. Il correspond au mot-à-mot : αὐτοὺς γὰρ τοὺς πράττοντας ὁρῶμεν, ὅφ' ὧν ὡς γενητὰ ταῦτα δεῖκνυται.

ou encore est-ce un autre être qui les a portés vers ces maux ?

L'ORTHODOXE. — Que les hommes aient été créés tels par Dieu, je ne crois pas du tout pouvoir le dire ; je soutiens au contraire que le premier homme a été créé maître de soi, c'est-à-dire libre, et par suite la succession de ses descendants a hérité de la même liberté. J'affirme donc que l'homme a été créé libre, mais qu'il obéit à qui il lui plaît ; c'est là, à mon avis, le plus grand don qu'il ait reçu de Dieu <sup>1</sup>. Tous les autres êtres, en effet, obéissent nécessairement au commandement divin. Prenons le ciel comme exemple : il se trouve assujéti à son maître ; il ne se déplace jamais hors du lieu qui lui est assigné ; ou bien encore le soleil : il accomplit le mouvement fixé, il ne s'écarte pas de sa course, mais il obéit à son maître par une sorte de nécessité. La terre également, tu la vois immobile, soumise aux lois qui lui ont été fixées. Et semblablement encore tous les autres êtres obéissent nécessairement à leur créateur. Aucun d'entre eux ne peut faire autre chose que ce pour quoi il a été créé. A cause de cela nous ne les louons pas d'obéir

<sup>1</sup> Tous les anciens écrivains chrétiens avaient fortement insisté sur ce privilège du libre arbitre accordé par Dieu à l'homme. Dieu avait placé le sort de l'homme entre ses mains, dit THÉOPHILE D'ANTIOCHE : « Οὐτε ἀθάνατον τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν (ὁ Θεός), οὔτε μὴν θνητόν, ἀλλὰ... δεκτικὸν ἀμφοτέρων · ἵνα ῥέψῃ ἐπὶ τὰ τῆς ἀθανασίας, τηρήσας τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, μισθὸν κομίσσεται παρ' αὐτοῦ τὴν ἀθανασίαν, καὶ γένηται θεός · εἰ δ' αὖ τράπη ἐπὶ τὰ τοῦ θανάτου πράγματα, παράκουσας τοῦ θεοῦ, αὐτὸς ἑαυτῷ αἴτιος ἢ τοῦ θανάτου. Ἐλεύθερον γὰρ καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ θεός ἄνθρωπον... » *Ad Autolyce*, II, 27. P. G., 6, 1093 sq. Ce privilège est la plus grande ressemblance avec lui-même que Dieu pût donner à l'homme, dira TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, II, 5 : « Liberum et sui arbitrii, et suæ potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo animadvertens, quam ejusmodi status formam. » C. 6 : « Oportebat imaginem et similitudinem Dei, liberi arbitrii et suæ potestatis institui, in qua hoc ipsum imago et similitudo Dei deputaretur arbitrii scilicet et libertas et potestas. » De même S. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, IV, 37, 4 : « Quoniam liberæ sententiæ ab initio est homo, et liberæ sententiæ est Deus cujus ad similitudinem factus est, semper consilium datur ei continere bonum... » Cf. également IV, 37, 1 et 2, 6 ; 39, 1, 2, 3 ; 25, 4 ; V, 27, 1. ORIGÈNE qui fut un ardent défenseur du libre arbitre contre ses détracteurs, les fatalistes et les gnostiques, remarque dans la préface du *Périarchon* que c'est un des points clairement enseignés dans la prédication apostolique : « Est et illud definitum in ecclesiastica prædicatione, omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et volu. tatis ; esse quoque ei certamen adversus diabolum et angelos ejus contrariasque virtutes, ex eo quod illi peccatis eam onerare contendunt, nos vero si recte consuleteque vivamus, ab hujusmodi labe exuere nos conemur. Unde et consequens est intelligere, non nos necessitati esse subjectos, ut omni modo, etiamsi nolumus, vel mala vel bona agere cogamur... » Pref. 5. ORIGÈNES, *De principiis*, ed. KOETSCHAU, p. 12-13, l'auteur y donne les références pour les écrits d'Origène. La question de l'existence du libre arbitre chez l'homme est traitée surtout dans *De principiis*, III, 1, 2-5 et de *Oratione*, 6 (XI, 433-436).

à leur maître ; ils n'espèrent pas non plus en un avenir meilleur, pour avoir observé malgré eux les prescriptions. Mais l'homme a reçu le pouvoir d'obéir à qui il lui plaît, se soumettant lui-même, sans être dominé par une nécessité de sa nature, ni dépouillé de sa puissance. Cela précisément, à mon avis, lui a été offert comme un don en vue de biens meilleurs<sup>1</sup>, afin qu'il reçoive de la part de l'être supérieur quelque chose en plus de ce qu'il possède : c'est là justement le fruit de son obéissance et, comme une dette, il le réclame auprès de son créateur. Car, l'homme, dis-je, n'a pas été fait ainsi pour son détriment, mais en vue de biens meilleurs. Eût-il été créé, en effet, semblable à l'un des éléments ou à l'un des êtres qui servent également Dieu par nécessité, il ne pourrait recevoir le salaire mérité par son propre choix, mais il serait comme un instrument du Créateur... il recevrait pour ses actes pervers des reproches injustifiés, puisque ceux-ci auraient pour cause celui qui se sert de lui. L'homme ne connaîtrait pas même le mieux, ne voyant rien d'autre en dehors du seul but naturel de son existence. Je dis par conséquent que Dieu, ayant décidé ainsi d'honorer l'homme et de lui faire connaître les biens supérieurs, lui a donné la faculté de faire ce qu'il veut, et l'exhorte à tourner cette faculté vers le mieux, non qu'il veuille aussitôt lui enlever le libre arbitre, mais seulement lui indiquer le mieux. Bien qu'il ait reçu le commandement, il possède toujours, en effet, ce pouvoir ; mais la détermination de ce pouvoir, Dieu l'exhorte à la tourner vers le mieux. De même, par exemple, qu'un père exhorte son fils qui a la faculté d'apprendre ou de ne pas apprendre les mathématiques, à les étudier davan-

<sup>1</sup> Méthode présente le pouvoir du libre arbitre accordé par Dieu à l'homme comme « un don en vue de biens meilleurs », c'est-à-dire comme un privilège à l'exercice duquel est attachée l'incorruptibilité (cf. plus loin, début de la version slave) et la béatitude céleste. S. Irénée et Tertullien avaient montré que la ressemblance de l'homme avec Dieu était établie d'une façon supérieure par ce don qui avait pour but d'associer l'homme au bonheur de la vie divine. Méthode développe une conception semblable. Seul de toute la création, l'homme peut se déterminer de lui-même à suivre la volonté divine. Créature raisonnable, il a le privilège de comprendre ce que Dieu attend de lui et d'entrer de son propre choix dans l'harmonie des lois fixées par le Créateur. L'exercice normal de cette prérogative entraîne la ressemblance avec Dieu. Le développement du plan divin dépend ainsi de l'homme lui-même. Cependant la possibilité de faillir existe : elle n'est qu'un accident, qui n'entre pas dans les desseins de la volonté divine. « L'homme n'a pas été créé libre pour son détriment, mais, dit Méthode, en vue de biens meilleurs. » Dieu n'a pas voulu faire de sa créature raisonnable un vulgaire instrument ; il veut « l'honorer » en lui montrant le sort infiniment élevé auquel il la destine et en lui demandant de se diriger vers cette fin de son propre gré. C'est le but du précepte qui soumet l'homme à l'épreuve.

tage, lui montrant que cela est mieux ; et qu'il ne supprime pas ainsi le pouvoir de l'enfant, même si celui-ci ne veut pas apprendre de bon gré ; de même il ne me paraît pas que Dieu, en poussant l'homme à obéir à ses commandements, lui enlève la faculté de sa propre détermination et le pouvoir même de ne pas obéir à ses commandements. D'ailleurs, de prime abord, ce fait d'exhorter ainsi indique bien qu'il n'a pas supprimé ce pouvoir. S'il donne un commandement, c'est afin que l'homme puisse jouir des biens supérieurs ; telle est en effet la conséquence de son obéissance à l'ordre divin. Dieu ne veut donc pas commander pour supprimer le pouvoir qu'il a donné, mais pour faire un meilleur présent à l'homme qui s'est montré digne d'une récompense supérieure par son obéissance envers Dieu alors qu'il avait la faculté de ne pas obéir.

(*Version slave.*) — Car Dieu n'a pas voulu donner le don, c'est-à-dire l'éternelle incorruptibilité, d'une façon irrationnelle. S'il avait été donné d'une façon irrationnelle, il aurait été donné injustement ; or il n'aurait pas été donné justement, si celui qui le recevait n'avait pas eu le double pouvoir : d'obéir aux commandements de Dieu, et aussi < de ne pas y obéir >, s'il ne le voulait pas <sup>1</sup>. Car ce qui est juste est donné d'après le mérite de ce qu'on a fait. Quelle différence donc y aurait-il entre les actions, si l'homme n'avait pas le pouvoir d'agir selon chacune des deux alternatives ?

XVII (*Texte grec.*) — Je dis que l'homme est né libre : non pas qu'il y ait un mal préexistant qu'il aurait reçu le pouvoir de choisir s'il le voulait ; mais l'homme a reçu d'être seule cause de son obéissance et de sa désobéissance à Dieu. Cela était requis par le libre arbitre <sup>2</sup>. L'homme, une fois créé, reçoit un ordre de la part de

<sup>1</sup> Le slave est sûrement altéré. Il faut manifestement restituer : ne pas obéir.

<sup>2</sup> Saint IRÉNÉE avait déjà dit que la source du mal était la désobéissance au précepte divin : « Agnitionem autem accepit homo boni et mali. Bonum est autem obedire Deo, et credere ei, et custodire ejus preceptum ; et hoc est vita hominis : quemadmodum non obedire Deo malum ; et hoc est mors ejus. » *Adv. Haer.*, IV, 39, 1, *P. G.*, VII, col. 1099-1103.

On a pu déjà le remarquer, Méthode considère dans tout ce traité le libre arbitre comme la faculté pour l'homme d'obéir ou de désobéir au précepte divin : c'est « la liberté de contrariété », la faculté de choisir entre le bien et le mal. ORIGÈNE aussi avait considéré le libre arbitre de ce seul point de vue, cf. *Periarchon*, III, 1, 3 et III, III, 5 : « Liberi namque arbitrii semper est anima, etiam cum in corpore hoc, etiam cum extra corpus est ; et libertas arbitrii vel ad bona semper vel ad mala movetur, nec unquam rationabilis sensus, id est mens vel anima, sine motu aliquo esse vel bono vel malo potest. » KOETSCHAU, p. 262, 8-10. On com-

Dieu, et dès lors le mal commence, car l'homme n'obéit pas au commandement divin. Ceci seulement a été le mal : la désobéissance, laquelle a commencé d'être. On ne saurait dire, en effet, qu'elle est sans commencement, puisque celui qui l'a faite a eu un commencement. Mais, tu voudras savoir absolument d'où vient cette désobéissance. Cela se trouve clairement dans la Sainte Écriture. Aussi je soutiens que l'homme n'a pas été créé tel par Dieu ; je dis que c'est l'enseignement de quelqu'un qui l'a induit, pour son détriment, à cette désobéissance : celle-ci, en effet, ne se trouvait pas dans la nature que l'homme avait reçue. Car, s'il en avait été ainsi, cette désobéissance ne lui aurait pas été apprise, puisque telle aurait été sa nature. Mais une voix divine déclare que l'homme a appris le mal : je soutiens donc qu'on lui a enseigné à désobéir à Dieu. (Le mal consiste en cela, et en cela seul qui se produit contre la volonté divine.) L'homme n'a donc pas appris le mal de lui-même. Celui qui lui enseigne par conséquent ce qui est mauvais, c'est le Dragon (*Version slave*), créé par Dieu lui-même. Il l'enseigne à l'homme parce qu'il veut le détourner du Très Haut. Mais si tu veux en savoir la cause, c'est sa jalousie à l'égard de l'homme<sup>1</sup>. Si tu recherches encore d'où vient cette jalousie, c'est de ce qu'il n'a pas été aussi honoré que l'homme. Car l'homme seul a reçu d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu. Et si, à cause de cela, tu dis que Dieu est l'auteur du mal, tu échappes à toute pensée raisonnable. Car, s'il avait enlevé à celui-là ce qu'il possédait et l'avait donné à l'homme, alors il serait en vérité responsable du

prend que Méthode, traitant uniquement la question du mal, s'en tienne à ce seul point de vue. Mais chez Origène cette conception du libre arbitre apparaît insuffisante. Dieu, qui ne saurait choisir entre le bien et le mal, ne serait pas libre.

<sup>1</sup> TERTULLIEN insinue dans le *de Patientia* que ce fut l'orgueil mêlé à la jalousie : « (diabolus) Dominum Deum universa opera quæ fecisset, imagini suæ, id est homini, subiecisse impatienter tulit. Nec enim doluisset, si sustinuisset ; nec invidisset homini, si non doluisset. Ideo decepit eum, quia inviderat autem, quia doluerat. » *De Patient*, 5, P. L., I, 1256. La cause assignée par Tertullien à la jalousie du diable : la royauté de l'homme, image divine, sur la création, est donc légèrement différente de celle donnée par Méthode. Saint IRÉNÉE aussi parle de jalousie, mais sans donner de raison, cf. *Adv. Haer.*, IV, 40, 3 ; V, 24, 4. Les Pères Latins, notamment saint Ambroise et saint Augustin, attribuent la chute de Satan à un péché d'orgueil. Pour saint THOMAS (*Sum., theol.*, I, q. 63, 2) le premier péché a été celui d'orgueil qui a eu pour conséquence le péché d'envie. L'Écriture indique l'orgueil et l'envie comme péchés du démon : « invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum » (*Sap.*, II, 24) ; « initium omnis peccati superbia » (*Tob.*, IV et *Eccli.*, X, 15) ; « ipse est super universos filios superbiæ » (*Job* 41, 25, où les anciens Pères grecs et latins ont vu dans Léviathan la figure du prince de l'enfer).

mal. Mais s'il a conservé celui-là comme il était et s'il a voulu faire l'homme ainsi, le coupable est le jaloux. Si quelqu'un, en effet, ayant deux esclaves, garde l'un en état de servitude, mais élève l'autre à la dignité de fils adoptif, et que le premier, devenu jaloux, tue celui qui a été ainsi honoré par son maître, le maître sera-t-il donc responsable de cet attentat pervers, alors qu'il n'a rien enlevé à celui-là, qu'il n'a rien donné de celui-là à celui-ci ?

XVIII. — Tu me demanderas encore : d'où vient, si personne n'était mauvais, chez le serpent, que l'on appelle diable, la connaissance du mal ? Voici à cette question une bonne réponse : le diable a connu que c'était mal de désobéir à Dieu, c'est pourquoi il y a poussé l'homme. Soit, par exemple, un ennemi qui cache ses desseins hostiles, qui veut secrètement répandre le mal, et qui cependant ne connaît pas de quelle façon il pourra réaliser ses intentions. Il va trouver un homme expert dans l'art de la médecine et qui a fait connaître à son voisin — précisément à celui auquel cet ennemi voulait faire du tort — le moyen qui lui permettra de se bien porter, soit qu'il lui ait fixé un temps pendant lequel seulement il doit prendre des aliments, soit encore qu'il lui ait interdit plusieurs aliments ou quelques-uns seulement. Mais aussitôt que cet ennemi a eu connaissance de cette prescription, il s'approche sous les dehors de l'amitié, calomnie le médecin, disant que celui-ci a ordonné quelque chose de nuisible, et il commande à cet homme de faire le contraire de ce que le médecin lui a ordonné. C'est ainsi que, en lui inspirant confiance, il a préparé à cet homme du dommage. Il ne connaissait pas auparavant la manière de causer du mal, mais il l'a apprise par l'ordonnance du médecin.

Comprends donc qu'il en est de même du diable : il était tout d'abord jaloux, mais alors il ne connaissait pas la manière de faire le mal. Car, auparavant, il n'y avait rien qui fût mal et d'où il pût tirer la connaissance du mal. Il savait cependant que Dieu avait donné à l'homme une loi qui ne lui permettait pas de manger des aliments d'un certain arbre — non pas, me semble-t-il, que l'arbre renfermât la mort, mais parce que Dieu avait reconnu qu'il ne pouvait pas fournir d'aliment utile aux hommes ; — soit parce que cette plante causait la mort, et voilà pourquoi il fut défendu à l'homme d'y toucher, et l'homme ensuite parut en mourir ; soit encore que désobéir à Dieu fût cause de mort pour l'homme qui avait fait ce que Dieu avait défendu. Il persuada aux hommes de

transgresser le commandement de Dieu, ne sachant pas encore où était le mal dans cette action <sup>1</sup> ; mais lorsque ensuite il entendit Dieu réprimander l'homme pour avoir transgressé son commandement et celui-ci recevoir le prix de sa condamnation, alors il apprit comment est le mal, lequel ne vient pas d'une substance antérieure, mais de la menace divine.

C'est ainsi que nous n'adressons pas des reproches à un médecin qui a déclaré de quelle façon un homme pouvait bien se porter, bien que l'ennemi ne sût pas auparavant de quelle manière il lui serait possible de faire du tort à cet homme, mais qu'il l'ait appris par l'avertissement du médecin. Car il ne convenait pas que le médecin cachât le remède approprié. Cet ennemi, en effet, aurait peut-être, sans le savoir, donné la mauvaise suggestion qu'il a tirée des indications du médecin, et serait coupable du mal qui aurait pu en résulter, bien qu'alors il ne sût pas que cet homme-là en pâtirait, de sorte qu'il ne serait pas puni ; et en vérité le coup aurait réussi à l'ennemi, mais il n'aurait pas pu subir de jugement pour inimitié déraisonnable, n'avouant pas son inimitié. De la même façon, disons-nous, bien que le diable aussi fût devenu complètement l'ennemi de l'homme, il n'avait pas encore connaissance du mal, mais il le connut à la suite du commandement et de la menace de Dieu <sup>2</sup> qui avertit l'homme que, s'il mangeait de cet arbre contre sa volonté, il subirait la mort comme châtiment. Car, si Dieu n'avait pas averti l'homme à l'avance qu'il ne voulait pas qu'il mange de cet arbre, il en aurait peut-être mangé tout à fait sans le savoir et il aurait mis un terme à sa vie, soit qu'il ne fût pas encore en état de supporter le fruit de cet arbre — comme un enfant encore nourri de lait ne peut pas prendre des aliments solides <sup>3</sup> — soit aussi qu'il eût pris des fruits de l'arbre contre la volonté de Dieu, et les desseins du serpent auraient à la vérité été réalisés, mais il ne paraîtrait pas subir une juste condamnation pour inimitié déraisonnable contre l'homme, puisque, n'ayant eu l'audace d'entreprendre aucun acte, il <n>'aurait <pas> clairement mérité ce châtiment.

<sup>1</sup> Bonwetsch traduit : « noch nicht wissend welches ihr Böses ist. » Le sens du slave est mot-à-mot : ne sachant pas encore lequel des deux (laquelle de ces choses) est mal (c'est-à-dire si c'est le fruit de l'arbre qui est mortel, ou la désobéissance à Dieu.)

<sup>2</sup> *Gen.*, II, 17.

<sup>3</sup> Plusieurs anciens écrivains chrétiens se sont plu à comparer Adam à un enfant en bas âge qui ne peut encore se nourrir d'aliments solides. Cf. dans BONWETSCH, p. 193, les citations de S. Irénée, Théophile, S. Grégoire et Procope.

(*Texte grec.*) J'ai dit que le mal avait son origine dans la jalousie et que la jalousie a été causée par l'honneur supérieur dont l'homme a été jugé digne par Dieu. Le mal, c'est la désobéissance, par suite du fait que l'homme a transgressé le commandement de Dieu et qu'il a été atteint par une peine supplémentaire... Souvent, bien que l'acte produit ne soit pas de sa nature précisément pervers... comme Dieu ne veut pas qu'il soit accompli... il est toutefois nettement mauvais. Une fois, en effet, Dieu ordonna au peuple ancien d'entrer dans la terre de la promesse. Il n'obéit pas alors à l'ordre divin et ne voulut pas jouir de la promesse ; mais plus tard, au contraire, lorsque Dieu lui en interdit l'entrée, il s'inquiéta peu de transgresser les instructions divines et, y étant allé contre la volonté de Dieu, il subit un juste châtement. (*Version slave*). De même <disons-nous>, si cela n'est pas complètement mauvais de sa nature, <c'est mauvais> parce que Dieu ne veut pas que cela arrive et qu'on apprenne aux hommes à le faire.

Quant à dire maintenant que le diable, sitôt qu'il a été créé, savait que le mal c'est désobéir à Dieu, que désobéir à Dieu c'est mal, et pas bien, je crois le devoir. Car il n'a pas été créé par Dieu privé de raison, de sorte qu'il n'ignorait pas qu'il n'est pas bien de faire quelque chose contre la volonté de Dieu. Voilà pourquoi je dis qu'il est châtié à juste titre, parce que, créé raisonnable par Dieu, et connaissant que le mal consiste à s'opposer à la volonté de Dieu, il a osé le faire. J'appelle mal la désobéissance : je n'ai pas dit toutefois que le diable ait eu en sa connaissance un élément déjà existant, mais il a voulu que quelque chose parmi les choses accidentelles arrive <sup>1</sup>.

Je dis par conséquent que l'homme <aussi> est puni à juste titre pour ce qu'il a fait, car c'est de sa propre volonté qu'il cherche

<sup>1</sup> Tel est contre les Gnostiques le véritable caractère du mal : il est non une substance mauvaise primordiale, un élément préexistant, mais une déviation accidentelle et fortuite de la volonté d'un être libre, un acte d'une volonté créée qui, à un certain moment, s'est détournée de la volonté divine, règle de toute pensée et de toute activité. Méthode s'en tient aux données scripturaires traditionnelles. Comment cependant, peut-on se demander, cette infidélité, cette désobéissance ne supposent-elles pas une impulsion naturelle mauvaise ? « La volonté divine, explique S. THOMAS (I, q. 63, 2) est seule la règle de ses actes, parce qu'elle ne se rapporte pas à une fin plus élevée qu'elle. Au contraire, la volonté de toute créature n'est dans la droite voie quand elle agit qu'autant qu'elle est conforme à la volonté divine, qui est sa fin dernière. » Toute créature raisonnable, bien que créée bonne de sa nature, a dans son libre arbitre, par le fait même qu'elle est créature, la possibilité de poursuivre son bien propre sans se régler sur la volonté divine.

à apprendre, ou bien il s'abstient d'apprendre quand il le veut lui-même. Car il a la faculté de vouloir et de ne pas vouloir. Il s'ensuit qu'il peut, lui aussi, faire ce qu'il veut.

XIX <Question.> — Alors puisque tu me dis, ô mon ami, que Dieu n'est pas le créateur du mal, et que tu dis au contraire que le mal est fait sous l'influence du diable par ceux qui le suivent et qui se sont soumis à sa volonté ; raison pour laquelle, dis-tu, ils seraient punis à bon droit, étant donné que, pouvant repousser la volonté du diable, ils ne le veulent pas ; je vais donc t'interroger sur lui, sur le diable lui-même. Dieu l'a-t-il créé ainsi, ou bien s'est-il tourné lui-même vers le mal, tandis qu'il n'était pas ainsi auparavant ? Or, s'il a été fait ainsi par Dieu, il ne convenait donc pas qu'il fût puni, puisqu'il se comportait selon sa nature, tel que Dieu l'avait créé <sup>1</sup>. (*Texte grec*). Car ceux qui agissent contre la volonté divine, nous disons qu'ils sont condamnés... à juste titre parce qu'ils ne sont pas restés tels que Dieu avait voulu qu'ils fussent. (*Version slave*). Mais lorsque quelqu'un a été créé bon par Dieu, et qu'il a détourné sa volonté pervertie vers le mal, après avoir abandonné le bien, il est alors châtié justement à cause de ce qu'il a osé faire. Qu'il (le diable) n'ait pas été créé tel par Dieu, je l'ai dit plus haut <sup>2</sup>, lorsque j'ai déclaré en un mot que la jalousie avait été chez lui la cause d'un pareil choix.

<RÉPONSE.> — Puisque tu me pries de parler de nouveau, je commence mon discours. Je dis que le diable n'était pas de sa nature un être infidèle à Dieu, mais une certaine force au service

<sup>1</sup> Cf. ATHÉNAGORE, *Libellus pro Christianis*, 24, p. 32, 11 sqq. Comme les hommes, les anges ont reçu de Dieu le libre choix entre la vertu et le mal. Le diable est devenu pervers par suite de son infidélité.

ORIGÈNE a insisté sur cette idée que le diable n'est pas mauvais par nature. De même, disait-il, qu'un parricide n'est pas l'œuvre de Dieu en tant que parricide mais en tant qu'homme, de même le diable n'est pas l'œuvre de Dieu en tant que diable, mais seulement en tant que créature. In *Joa.*, 2, 7, P. G., 14, col. 136. Ceux qui font le mal sont les fils du diable, mais le diable lui-même comme tel n'est le fils de personne : τοῦ δὲ πρώτως πονηροῦ πατρὸς, ἐξ οὐδενὸς ὄντος πατρὸς · οὐδὲ γὰρ ὑπέστησέ τις ἐν αὐτῷ πατὴρ τὴν πονηρίαν, ἀλλ' ἡ ἀπὸ θεοῦ ἐκτροπὴ γεγέννηκεν αὐτήν. » In *Joa.*, 20, 19, P. G., 14, col. 621. Cf. aussi TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, II, 10 : « Quod factum a Deo est, id est angelus, id erit ejus qui fecit ; quod autem factum a Deo non est, id est diabolus, id est delator, superest ut ipse sese fecerit. » Et un peu plus loin : « Ipse auctor delicti... retro quidem invituperabilis a die conditionis suæ, a Deo in bonum conditus... et apud Deum constitutus, qua bonus, apud bonum : postea vero a semetipso translatus in malum. »

<sup>2</sup> *De Autez*, 18, 8 ; 17, 5.

du Bien. Lorsqu'il fut devenu jaloux de l'homme, il devint diable, dis-je, de son propre choix ; car, cessant d'obéir à Dieu, il commença à être désobéissant, et il commença à enseigner ce qui s'opposait à Dieu, une fois qu'il eut abandonné le bien et qu'il fut devenu pour ainsi dire un déserteur de Dieu <sup>1</sup>. Je trouve un témoignage en ma faveur, moi qui parle ainsi, dans une parole sacrée qui l'appelle déserteur et serpent en disant : « Par ordre il tua le serpent révolté <sup>2</sup>. » Car ce fut en vérité la parole de Dieu qui tua le diable, puisque Dieu donna aux hommes, créatures terrestres, le pouvoir de le fouler aux pieds. Et la Sainte Écriture ne l'aurait pas nommé un révolté s'il était resté tel qu'il avait été créé par Dieu, et s'il n'était pas passé à ce qu'il n'était pas, après avoir abandonné ce qu'il était. Le nom de révolté montre en effet qu'il n'est pas maintenant la même chose qu'il était auparavant. Par là on voit aussi qu'il n'est pas incréé. Car, s'il était incréé, il ne serait pas déchu de sa propre nature <sup>3</sup>. En admettant même que cela fût possible, on doit cependant, puisque le diable maintenant est mauvais, dire qu'il y eut autrefois un temps où le diable n'était pas mauvais ; et aussi par conséquent que le mal apparaît comme n'étant pas une substance. Car la même nature (substance), étant donné qu'elle persévère, ne souffre pas d'être tantôt bonne, tantôt mauvaise.

<QUESTION.> — Mais si le diable a, lui aussi, été créé, bien que cependant il n'ait pas été créé ainsi par Dieu et que, au contraire, il se soit détourné lui-même du bien vers le mal, c'est-à-dire, de l'obéissance vers la désobéissance, dis-moi : Dieu n'a-t-il pas su qu'il deviendrait tel, et l'a-t-il créé pour cette raison, ou bien l'a-t-il créé tout en ayant la connaissance de ce qu'il deviendrait ? Car, s'il le savait auparavant, quel tort aura le diable ? Et s'il ne connaissait pas que le diable abandonnerait ce qui est noble,

<sup>1</sup> Sur le diable apostat et sur la cause de sa révolte, cf. aussi S. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, V, 21, 2 où est rappelée l'étymologie hébraïque de Satan, « le Révolté » ; et IV, 40, 3 : « Ex tunc enim apostata est angelus hic, et inimicus, ex quo zelavit plasma Dei, et inimicum illum Deo facere aggressus est, quapropter et Deus eum quidem... separavit a sua conversatione ἀφώρισε τῆς ἰδίας μετουσίας... » Et encore V, 24, 4 : « Diabolus cum sit unus ex angelis his, qui super spiritum aeris praepositi sunt... invidens homini, apostata a divina factus est lege : invidia enim aliena est a Deo... »

<sup>2</sup> Isaïe, 27, 1. Les paroles d'Isaïe, ont trait à Léviathan, le monstre marin.

<sup>3</sup> Méthode joue sur le terme ἀποστάς, de ἀφίστημι, faire défection, se révolter et aussi être séparé ou privé de : le diable a fait défection et il a perdu sa propre nature.

il n'en sera pas responsable, mais il sera inférieur aux devins des païens.

RÉPONSE. — Qu'il y ait quelque ignorance en Dieu, il me paraît peu convenable de l'affirmer ; car cela est étranger à la nature divine. Mais, d'autre part, qu'il soit responsable du mal parce que, connaissant l'avenir, il a créé le diable, cela également, dis-je, ne saurait convenir <sup>1</sup>.

J'imagine cependant la raison pour laquelle Dieu, connaissant d'avance l'avenir, a créé celui-ci, et je vais la dire tout de suite <sup>2</sup> : Dieu, être bon, n'a pas voulu que sa bienfaisance restât cachée et que, par suite, il ne fût pas connu. C'est pourquoi — tout en prévoyant que le diable ferait défection, qu'il ferait pécher les hommes et leur ferait enfreindre ses ordres — ce qui devait justement permettre au libre arbitre de se manifester — Dieu l'a créé, afin de rendre visible aux hommes l'excès de sa bonté, pour qu'ils soient gratifiés de la « rémission des fautes antérieures <sup>3</sup> » et qu'ils ne conservent pas le mal à jamais comme punition du fait qu'ils lui désobéissaient et qu'ils obéissaient à l'esclave créé <sup>4</sup>. Voilà pourquoi, dis-je, bien qu'il sût très bien qu'il deviendrait tel, Dieu a créé le diable, afin de montrer sa bonté aux hommes, et pour que l'homme reconnaisse la grâce de Dieu, que les hommes reconnaissent l'excellence de la nature divine <sup>5</sup>. Car si la composition opposée du mal n'existait pas, on ne reconnaîtrait pas que le bien est bon ; nous ne connaîtrions que lui seul, nous ne saurions pas faire la distinction du bien. De plus, le libre arbitre serait

<sup>1</sup> Sur l'accord de la prescience divine et du libre arbitre voir ORIGÈNE, *Comment. Gen.* dans *Prep. Evang.* d'EUSÈBE, *P. G.*, 21, col. 941. Dieu voit que de telle cause résultera tel effet. Mais il n'est pas cause lui-même, ce sont plutôt les choses qui arrivent qui sont cause de sa prescience, de même qu'un spectateur, en voyant glisser un malheureux sur une pente abrupte, n'est point responsable de sa chute dans le précipice. Cf. également *Explication de Rom.*, I, 1 dans *Philoc.*, XXV. *P. G.*, 14, 841 et 842 : Dieu n'est pas cause des événements futurs, c'est parce qu'ils doivent librement se produire qu'il les connaît d'avance. Évidemment c'est là une façon de parler humaine de la connaissance divine, qui est en dehors du temps, mais elle suggère dans quel sens doit être cherchée la solution du problème.

<sup>2</sup> La traduction BONWETSCH, p. 198, l. 14-15, est imprécise. Le verbe slave traduit par : « ich sage... aus » doit plutôt signifier : j'établis, je conjecture.

<sup>3</sup> *Rom.*, 3, 25.

<sup>4</sup> La traduction BONWETSCH, p. 198, l. 19 - p. 199, l. 4 est enchevêtrée et obscure. Je donne la traduction VAILLANT.

<sup>5</sup> BONWETSCH traduit littéralement le slave : sein vielfältiges, « sa diversité » ; EZNIK : « sa grâce ». M. VAILLANT, s'autorisant d'un autre passage de la traduction slave, restitue : τὸ διάφορον αὐτοῦ, « son excellence ».

aussi enlevé à l'homme qui ne saurait que servir dans l'obéissance <sup>1</sup>. La fin de tous les hommes serait aussi égale <sup>2</sup>, car il n'y aurait pas de différence entre le choix de chacun d'eux, et celui qui aujourd'hui est mauvais prétendrait au même don.

XX. <QUESTION.> — Eh bien, si c'est pour faire voir la bonté de sa nature et en vue de la rémission des péchés que Dieu, qui savait que le diable deviendrait tel, l'a fait paraître au monde <sup>3</sup>, pourquoi, après que le diable se fut montré mauvais et que la bonté de Dieu se fut manifestée aux hommes, ne l'a-t-il pas aussitôt tué, pour que beaucoup d'hommes ne meurent pas ?

RÉPONSE. — Ce n'est pas qu'il fût impossible à Dieu d'anéantir le diable <sup>4</sup>, ni qu'il se réjouisse de la mort des hommes, j'affirme que sa nature ne comporte rien de tel. Mais, en premier lieu, Dieu n'aurait fait rien de grand, s'il avait anéanti par lui-même le diable, créature médiocre, créée, et capable d'être dissoute dans le non-être. En second lieu, le bienfait de Dieu <sup>5</sup> n'aurait pas été porté à la connaissance des hommes de l'avenir, s'il avait auparavant tué le diable. Chaque homme, n'ayant pas en lui-même la preuve (de son imperfection), se proclamerait bon, et il se vou-

<sup>1</sup> De semblables idées avaient été développées par S. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, IV, 36, 5-7. Pourquoi Dieu a-t-il créé des hommes qui aussitôt aient pu devenir ingrats à son égard ? se demande-t-il. S'ils avaient été poussés nécessairement au bien, ce bien, faisant partie de leur nature et ne dépendant pas de leur libre choix, ne leur aurait pas semblé vraiment précieux et n'aurait pas constitué pour eux une véritable jouissance : « essent nullius momenti boni, eo quod natura magis quam voluntate tales existerent, et ultroneum haberent bonum, sed non secundum electionem ; et propter hoc nec hoc ipsum intelligentes, quoniam pulchrum sit quod bonum, neque fruentes eo. » Il est bon que nous connaissions la lutte contre le mal : « Quanto per agonem nobis (corona) advenit, tanto est pretiosior : quanto autem pretiosior, tanto eam diligamus... esset nostrum insensatum bonum, quod non esset exercitatum... bene valere autem male valentis experientia honorabilis efficit ; et lucem, tenebrarum comparatio ; et vitam, mortis. » De même, *ibid.*, IV, 39, 1. Et encore, III, 20, 1 : il était bon que l'homme fît l'expérience de sa faiblesse pour qu'il ne se croie pas l'égal de Dieu.

<sup>2</sup> Bonwetsch est ambigu. Le sens est que la destinée finale de tous les hommes serait la même, il n'y aurait pas de distinction entre les bons et les méchants.

<sup>3</sup> La traduction BONWETSCH, décalque du slave, est obscure : ... « Got... den Teufel, inmitten schuf. » « Au milieu » doit calquer le grec ἐν μέσῳ.

<sup>4</sup> Cf. *Adv. Porphy.*, I, 5 : Οὐκ ἦν μὲν οὐδὲν θανάσιον τῷ Χριστῷ τοῦ θεοῦ καταπλήξει <καί> δυνάμει ἀτρέπτου μεγέθει τὰς ἀντιστατικὰς ἀμυδρῶσαι φύσεις τῶν δαιμόνων.

<sup>5</sup> Ce bienfait de Dieu est celui de la rédemption par le Verbe fait homme. Cf. S. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, 20, 1 : Dieu a permis la désobéissance de l'homme pour faire éclater sa bonté dans l'œuvre de la rédemption et provoquer ainsi plus vivement la reconnaissance des hommes.

draît en quelque sorte le rival de Dieu, comme ayant un mérite égal au sien <sup>1</sup>. C'est pourquoi il ne s'inquiéta pas de lui (du diable), afin que tous les hommes reçussent la science du Bien. Mais ils en triomphent, eux qui ont été autrefois vaincus par lui <sup>2</sup>. Car ceci fut merveilleux et grand, qu'un homme de Dieu vainquit le diable, ayant appris le combat de Dieu lui-même. De même, en effet, qu'un professeur <sup>3</sup>, après avoir apporté toute son attention aux exercices de ses élèves, après leur avoir enseigné toutes les sortes de lutte qui leur permettront de se mesurer avec leurs antagonistes, les envoie ensuite à la palestre pour combattre avec leurs adversaires, leur montre la façon d'obtenir la victoire et de lutter pour elle, et cependant il ne leur commande même pas d'avoir du souci pour leur vie, mais seulement de ne pas se retirer, couverts d'une honte mauvaise. Et celui qui constamment garde fermes les commandements du professeur et les leçons qui mènent à la victoire <sup>4</sup> triomphe de son ennemi ; portant joyeusement la couronne, il vient vers son professeur lui montrer la preuve de son travail, la victoire remportée sur l'adversaire. Mais celui qui ne pense plus à son professeur, qui a même laissé tomber dans l'oubli la lutte contre l'ennemi, et qui ne se soucie guère de sa victoire, tombe bientôt devant l'ennemi : battu et vaincu si complètement, il est à bon droit couvert de honte, parce qu'il n'a pas supporté le travail du combat. Ainsi, je crois, Dieu aussi, après avoir par ses commandements appris à ses hommes à bien lutter avec leur ennemi, loue le vainqueur, parce qu'il n'a pas fait honte aux enseignements du bon professeur. Mais si quelqu'un, ne faisant aucun cas des commandements de Dieu, en vient aux mains avec le diable, il sera

<sup>1</sup> Dans le slave, littéralement : « Comme portant une chose égale à lui », expression qui doit calquer une locution grecque comme ἴσον φέρειν, « avoir un même avantage que. » La traduction BONWETSCH dans ce passage est imprécise et obscure.

<sup>2</sup> L'homme vaincu par le diable doit, à son tour, vaincre son adversaire. C'est la pensée de S. IRÉNÉE que l'on retrouve aussi dans TERTULLIEN. *Adv. Haer.*, V, 21, 1 : « uti quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus nostrum, sic iterum per hominem victorem ascendamus in vitam. » *Adv. Marc.*, II, 10 : (certamini enim Deus dedit spatium), « ut homo eadem arbitrii libertate elideret inimicum qua succiderat illi probans suam non Dei culpam, et ita salutem digne recuperaret, et diabolus amarius puniretur ab eo quem eliserat ante devictus. » Même idée exprimée par S. BASILE, cf. BONWETSCH, p. 200, sq.

<sup>3</sup> Un professeur de lutte (γυμναστής), précise EZNIK.

<sup>4</sup> Les commandements, au pluriel. Bonwetsch met à tort le singulier. Les leçons (enseignements) de victoire, traduit un terme slave un peu ambigu, mais le sens général est clair. « Die Beweise des Sieges », dans BONWETSCH, est une expression obscure.

aussitôt renversé à terre, car il ne possède plus la méthode qui donne la victoire. Voilà pourquoi un tel homme recevra sa condamnation, puisqu'il n'a pas fait les mêmes efforts que son voisin. C'est pourquoi j'ai dit que le diable était laissé dans le monde, comme dans une palestre, où il combat avec les disciples de Dieu. Vaincu par eux, il tombe, afin que même la gloire de son ancienne victoire soit détruite maintenant par les mêmes hommes. La belle manière de ses luttes est vaincue par (des hommes) instruits proprement à vaincre <sup>1</sup>. Car il est par nous foulé aux pieds et étendu mort, vaincu par l'espérance du meilleur. Mais qu'ici prenne fin la discussion sur la question du mal.

XXI. <QUESTION.> — Je veux revenir à la question de la matière, et je te prie également de terminer la discussion à ce sujet : montre-moi clairement pourquoi elle existe maintenant, alors qu'elle n'était pas auparavant. Car, si la matière n'était pas avec Dieu, pourquoi Dieu a-t-il commencé de donner l'existence au monde ?

<RÉPONSE.> — Te donner la raison de la volonté divine me paraît entreprise impossible à l'homme et d'ailleurs superflue, étant donné que l'on ne peut même pas dire quelles sont les pensées de notre plus proche voisin. Mais, comme le Seigneur de l'univers a montré de tels fruits d'amour, à l'égard des hommes, qu'il a répandu, pareils à une semence, quelques témoignages de ses dessein, je confesserai ouvertement ce que je crois savoir.

(*Texte grec.*) — Je dis, par conséquent, que Dieu avait beaucoup de raisons qui le portaient à créer le monde : tout d'abord, il ne fallait pas qu'il laissât inactive la science de son art, entraîné qu'il était par le pouvoir de réaliser ce qu'il connaissait ; ensuite, sa nature étant essentiellement bonne, il ne convenait pas qu'elle restât sans aucune utilité. Dieu avait encore de nombreuses raisons semblables à celles-là et qui l'ont poussé à commencer à donner l'existence au monde. Ainsi, par exemple, si quelqu'un possède la science de la musique, de la médecine ou de l'architecture, tant qu'il n'en vient pas à l'œuvre et qu'il ne montre pas par elle sa

<sup>1</sup> Le sens de cette dernière phrase n'est que probable. Il doit être question des beaux exploits du diable sur le premier homme ( — et non, comme le croit Bonwetsch, de la Passion du Christ —) effacés grâce aux hommes que Dieu instruit de sa propre main. La traduction Bonwetsch, p. 202, l. 5-10, est inexacte.

science, il paraît posséder en vain cet art, car lui-même ne jouit pas de ce qu'il connaît et il ne donne pas aux autres la connaissance de ses œuvres et, par suite, il devient semblable à celui qui n'en sait même pas le premier mot, du moment que son art reste inactif (c'est par l'exercice, en effet, que se montre chacun des arts et qu'il reçoit, pour ainsi dire, son existence) ; semblablement encore, si quelqu'un, étant bon, n'a personne à qui faire du bien, c'est en vain qu'il paraît être bon. (Le bien, en effet, de sa nature, est parmi les choses qui concernent autrui : mais s'il n'y a personne que ce bien concerne, il n'y aura pas non plus de bien, celui-ci étant caché dans celui qui le possède et qui seul le connaît, puisque personne absolument n'en a besoin. Mais s'il est des individus auxquels on puisse rendre des services, alors, tout d'abord, le bien qu'on possède se montre et, ensuite, ce bien devient facile à faire pour celui qui a reçu une telle nature, si beaucoup peuvent jouir de sa bonté). C'est de la même façon qu'il faut considérer Dieu ; possédant la science de tout art, s'il n'avait rien créé, il aurait paru avoir cette science vainement, étant donné qu'il n'y aurait eu personne à qui au moins il aurait pu montrer qu'il la possédait. Voilà pourquoi, dis-je, il a fait son œuvre : il a voulu manifester sa science dans ses œuvres, car la science seule, sans les œuvres dans lesquelles elle devait exister, ne suffisait pas à Dieu. Rester ainsi lui paraissait inutilité, bien plus, oisiveté : une force qui n'agit pas ne saurait être utile à celui qui la possède et, alors qu'il était bon, il ne jouissait pas de sa bonté, puisqu'il n'avait pas des êtres qui eussent besoin d'elle. C'est pourquoi, étant bon, il a créé, et il a fait les êtres qui n'existaient pas. Il a voulu ainsi, et par cela tout d'abord, montrer sa bonté (c'est le propre, en effet, d'une nature infiniment bonne de donner l'être à ce qui n'a jamais existé<sup>1</sup>) ; et ensuite il l'a manifestée

<sup>1</sup> Cf. *Timée*, 29 e. La création, pour Méthode, a sa raison dans la manifestation au dehors des attributs divins : science, puissance et bonté. Platon avait attribué à la bonté divine l'œuvre du Démonstrateur qui produit l'ordre et la beauté de l'univers en organisant les éléments préexistants de la matière. Cette bonté divine, dans le christianisme, est vraiment créatrice, et de plus, ce qui aussi n'existait pas dans la philosophie grecque ou dans les systèmes émanatistes orientaux, elle est mue par l'amour et tend à provoquer l'amour chez l'homme, centre et but ultime de la création. Ce caractère de bonté aimante, essentiellement libre dans la création, est spécifiquement chrétien comme l'a très bien noté A. FOURILLÉE, *Philosophie de Platon*, II, p. 454-456. « Les Hébreux avaient conçu Dieu comme créant par un acte de pure liberté. Les Indiens et les Perses l'avaient conçu comme engendrant par amour, mais par un amour qui semble mêlé de désir ; selon eux, l'Être, retiré d'abord en lui-même, vivant d'une vie immanente, « respirant et ne respirant pas », s'écrie enfin du fond de son Unité : « Si

aussi par la promesse de biens supérieurs, qu'il a offerts à ceux qu'il avait créés. Il ne leur donna pas seulement, en effet, l'existence, mais il leur accorda la jouissance de biens supérieurs, voulant montrer de cette façon le bien qui est en lui. Car, c'est précisément parce qu'il a des êtres qui le sollicitent, que Dieu aussi manifeste qu'il est le bien. De plus, si Dieu n'avait pas créé le monde, Dieu aurait été absolument inconnu, puisqu'il n'y aurait eu personne qui pût le connaître. C'est pourquoi, voulant à la fois se faire connaître, et désirant montrer qu'il existe, il a créé une œuvre pour s'offrir à la connaissance... Le reste de l'univers, je dis qu'il a été créé pour l'homme, afin de lui fournir ce qui lui est nécessaire, <et l'homme pour Dieu lui-même<sup>1</sup>> afin qu'il glorifie son maître, <et> qu'il répande sur d'autres le bien qu'il a reçu de Dieu. De plus, avant que Dieu fût créateur de ce monde <sup>2</sup>, je dis qu'il prenait plaisir aux choses qu'il devait faire. Car, il n'est jamais resté inactif : il se représentait en lui-même par la pensée la beauté de son art. C'est pour cela, dis-je, que la science que Dieu possède ne lui a jamais été inutile ; il en portait l'œuvre en puissance dès le com-

j'étais plusieurs » ; et par la puissance de son dévouement ou de sa dévotion, il engendre le monde... Les chrétiens s'élèvent à l'idée plus compréhensive et plus vraie de l'amour exempt de besoin, de l'amour parfaitement libre...

C'est la pensée du *Timée*, mais avec un sens plus profond ; la bonté intrinsèque du premier principe est devenue affectueuse et expansive comme l'amour...

Supprimez cette notion d'une bonté aimante, il ne reste plus pour expliquer le monde que la puissance et la pensée. Or, il ne semble y avoir dans ces deux choses rien que de fatal. Dieu alors sera considéré comme une puissance qui se développe ou une pensée qui se profère par une sorte de nécessité intérieure. Il n'en est pas ainsi lorsqu'on considère la production du monde comme un acte de bonté et d'amour. La bonté est un acte essentiellement libre ; les bienfaits de l'amour n'excitent la reconnaissance que parce qu'ils n'ont point un caractère de fatalité. Le soleil chauffe sans aimer ; et nous recevons sa chaleur sans y répondre par l'amour. Si le monde sortait de Dieu absolument comme la chaleur émane du soleil, où seraient cette bonté et cette fécondité paternelles qui font de Dieu un être aimant et aimable ? »

Comparer l'opinion de Plotin, chef des Néo-platoniciens et contemporain de Méthode. Le premier Bien, l'Un ne peut rester seul. Comme toute essence il doit produire. La création est une nécessité de nature. Cf. *Enn.*, III, 2, 1 et 2 ; V, 11, 1 ; IV, 8, 6.

<sup>1</sup> Ces mots ne se trouvent que dans le slave.

\* MÉTHODE a réfuté ailleurs (*de Creatis*, III) l'opinion de la création *ab æterno* que soutenait Origène. Le docteur alexandrin croyait que la toute-puissance divine devait s'exercer de toute éternité en se manifestant à l'extérieur. Ici Méthode expose sa propre pensée sans discuter cette opinion. La création dans le temps est précédée d'une création idéale. Éternellement les attributs divins, science, puissance et bonté se sont exercés. J'ai noté dans l'étude de la pensée de Méthode que la question était toujours discutée dans la théologie chrétienne. S. Thomas ne croyait pas possible de démontrer que la création est ou n'est pas éternelle.

mencement. Et, s'il a été bon dès le début, j'affirme que ce n'est pas vainement : (*Version slave*) il faisait en pensée du bien à beaucoup d'êtres dès avant qu'ils existent <sup>1</sup>. Mais il ne voulut pas que ce bien ne restât en lui qu'à l'état de résolution, et que cette résolution ne passât pas en acte. Car, pensa-t-il, cela ne serait pas parfait. De plus, de telles œuvres de son art resteraient cachées. C'est pourquoi, voulant montrer et faire connaître son art, sa nature et sa force, il créa l'homme, qui aussi put avoir quelque connaissance de la bonté divine.

(*Texte grec.*) — Par conséquent ne dis pas, ô homme, que quelque chose existe par soi-même en même temps que Dieu ; ne cherche pas à le dépouiller du plus grand attribut de sa puissance. C'est lui-même qui a donné l'existence à tous les êtres. Ils n'étaient pas auparavant, et ils n'ont pas une existence sans commencement. Pourquoi veux-tu que Dieu ne soit qu'artisan ? Pourquoi nier son présent, comme s'il avait seulement fait profiter la matière de son art, et qu'il ne lui eût pas également accordé l'état d'existence ? Il n'y avait rien qui existât en même temps que Dieu, et où il ait pris les êtres qu'il a créés lui-même. Ainsi n'a-t-il pas alors imité l'homme présent : il est supérieur à la nature humaine. Il n'est pas seulement le créateur des formes, et il n'a pas non plus mêlé sa substance à une autre substance, car lui-même est le créateur aussi de toutes les substances. (*Version slave.*) Voilà ce que l'homme doit dire. Qu'il donne de telles explications. Qu'il loue Dieu ainsi qu'il le veut lui-même <sup>2</sup>. Car je ne veux pas écouter des explications impies.

<sup>1</sup> Tel est le sens du slave. La traduction BONWETSCH est ici inexacte.

<sup>2</sup> Cette conclusion, visiblement abrégée par le traducteur slave, reprend l'idée exprimée par Méthode dans l'introduction : Dieu est loué par une vraie doctrine. Le dialogue a été, dans ce sens, une louange adressée à Dieu. Méthode s'y est fait le champion de la vraie doctrine, de la toute-puissance créatrice de Dieu.

VU, LE 7 JANVIER 1929 :

Le Doyen de la Faculté des Lettres  
de l'Université de Paris,  
H. DELACROIX.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :  
Le Recteur de l'Académie de Paris,  
S. CHARLÉTY.







